Joaquín Abellán

Nación

Conceptos políticos fundamentales

Alianza editorial

Joaquín Abellán

Nación

Conceptos políticos fundamentales

Alianza editorial

Índice

Introducción

1. Inglaterra
   1.1. Inglaterra en la Edad Media: el Estado antes que la nación
   1.2. Nación inglesa y religión en los siglos XV-XVIII
   1.3. Inglaterra en los siglos XIX y XX: la nación civilizadora e imperial
2. Francia
   2.1. Francia en la Edad Media: el Estado antes que la nación
   2.2. Patria y nación en el siglo XVIII
   2.3. Francia en el siglo XIX
3. Alemania
   3.1. De la Germania de los romanos al Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana
   3.2. El concepto de nación en los siglos XVI y XVII
   3.3. Desde la Paz de Westfalia hasta el Congreso de Viena (1648-1815)
   3.4. Del Congreso de Viena hasta la creación del *Deutsches Reich* (1815-1870)
   3.5. Desde la creación del *Deutsches Reich* hasta el fin de la Primera Guerra Mundial (1870/71-1918)
   3.6. Nación y nacionalismo entre 1918 y 1945
   3.7. Una nación dividida: dos Estados en una nación (1949-1990). El «patriotismo constitucional» en la República Federal de Alemania.
4. Teorías de la nación en el siglo XX
   4.1. Friedrich Meinecke y Max Weber
   4.2. Período de entreguerras 1918-1939: Carlton Hayes, Hans Kohn, Edward Hayer Carr

4.3. Las primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial: Edward H. Carr, Louis L. Snyder, Karl W. Deutsch, Elie Kedourie.
4.4. 1982-1983: M. Rainer Lepsius, John Breuilly, Ernest Gellner, Erich J. Hobsbawm, Benedict Anderson y el «modernismo» clásico
4.5. Críticas al «modernismo» clásico: Anthony D. Smith, Adrian Hastings, Caspar Hirschi
4.6. Revisión de la tipología dualista «nación cívica»/«nación etno-cultural»

Bibliografía

Créditos

Introducción

Este libro presenta una breve historia de los distintos significados que la palabra y el concepto de «nación» han tenido en algunos países europeos desde la Edad Media. Hablo de palabra y concepto porque en mi exposición parto de la diferenciación entre palabra y concepto, en la que se asienta la «historia de los conceptos» político-sociales de Reinhart Koselleck. Los conceptos son ciertamente palabras, pero no son solamente una palabra; son algo más que el vocablo a través del cual se comunican. El concepto va sin duda adherido a una palabra, pero no toda palabra es un concepto político-social, y estos conceptos, que son siempre polisémicos[1], tienen una polisemia de distinta naturaleza a la que se da en la multiplicidad de los significados lingüísticos de las palabras. Para la «historia de los conceptos» es algo secundario que la palabra como tal tenga o no una pluralidad de significados desde el punto de vista lingüístico, pues la multiplicidad de significados del concepto político-social deriva de su relación con la acción histórica, de la que son indicador. A esto se refiere Reinhardt Koselleck cuando escribe que los conceptos son «concentrados de muchos significados que se introducen en una palabra desde una situación histórica concreta», y que, por ello, los conceptos requieren ser interpretados, mientras que las meras palabras sólo pueden definirse[2], o cuando Koselleck escribe que una palabra se convierte en un concepto cuando se asocian a la palabra significados y referencias que tienen que ver con la situación histórica concreta, en la que y para la que se usan las palabras[3]. En definitiva, para Koselleck sólo hay concepto –y no un mero vocablo– cuando en la palabra se han reunido significados relativos específicamente a una realidad empírica concreta, más allá por tanto de la función de dar nombre a esa realidad. De esta

manera, el concepto, aunque recogido en una palabra, queda referido a una realidad extralingüística[4]. Esto quiere decir que, una vez que se ha sellado la relación entre una palabra y una realidad concreta con un significado determinado –es decir, una vez que se ha formado un concepto–, éste se convierte en algo único y queda, como tal concepto, formado, sustraído al cambio[5].

Cuando «algo ha sido llevado al concepto», o sea, cuando determinados fenómenos o situaciones empíricas hayan sido reunidos en una palabra con un significado preciso, ese concepto ya no es, en realidad, susceptible de cambio. Esto es lo que se recoge en la afirmación, que suena paradójica, de Reinhart Koselleck al señalar que los conceptos político-sociales no tienen propiamente una historia, aunque contengan elementos que hacen referencia expresa a situaciones históricas. Por ello, cuando se hace la historia del concepto, lo que se hace en realidad es la historia de los significados o usos que se han hecho de él[6].

En este sentido, dice Koselleck que, con la historia, lo que hacen los conceptos como tales es envejecer, más que cambiar[7]. Lo que sí ha podido cambiar es todo aquello que «ha sido llevado», o subido, a un concepto, es decir, elementos de carácter histórico: una acepción determinada de las palabras, referencias territoriales o personales, intenciones. Lo que realmente puede cambiar son las situaciones históricas, que pueden ser distintas a aquellas en las que y para las que se había utilizado anteriormente –en nuestro caso, la palabra «nación»–, o pueden aparecer otros significados o usos del concepto «nación» distintos de los significados que habían tenido antes, o puede ocurrir también que entren en uso otras palabras nuevas o distintas a las habían existido anteriormente, que sin embargo funcionen como intercambiables o con contenidos próximos pero diferenciados, creándose así distintos conceptos de «nación» respecto a los existentes con anterioridad o, incluso, a otros existentes en la misma época. En la «historia de los conceptos» político-sociales son, por tanto, fundamentales tanto el análisis *semasiológico* o semántico –es decir, la indagación de los distintos significados de una palabra– como el análisis *onomasiológico* u

onomástico, la indagación de las distintas denominaciones utilizadas para una misma y concreta situación real. Los dos tipos de análisis son necesarios porque los cambios que tienen lugar en el ámbito de los significados de las palabras no siempre han caminado en paralelo con los cambios que se han dado en el ámbito de la realidad empírica, ya que el ritmo de cambio en un ámbito suele ser distinto al ritmo en otro ámbito.

En el recorrido histórico de que se ocupa este libro se recogen múltiples definiciones de lo que es una nación: las hay de carácter «subjetivo», en el sentido de que las naciones son entendidas como grandes colectivos humanos que descansan en un consenso básico; otras son de carácter «objetivo», es decir, que las definiciones atienden a criterios que no dependen de la voluntad libre de los integrantes del colectivo nacional (como participar de una lengua común, de una cultura o tradiciones comunes, de un territorio o una historia común, compartir caracteres psicológicos o mentales diferenciadores, o compartir una raza). En el capítulo 4 se recogen distintas aportaciones académicas del último siglo, en las que se acentúa el enfoque subjetivo en la definición de nación y se critica la idea de que la nación sea un orden de carácter natural o una «esencia», así como posiciones críticas a esa acentuación del enfoque subjetivista en la idea de nación que formulan posiciones intermedias.

El libro no se ocupa expresamente del nacionalismo en el sentido que es entendido en las últimas décadas. En el capítulo 4 señalo que se ha perfilado, y generalizado, un concepto de nacionalismo como un fenómeno específicamente moderno y caracterizado por su función de crear la nación, normalmente desde la acción de los Estados, alterándose así la también difundida idea de la nación como creadora de Estados. Pero no es menos cierto que, junto a esta perspectiva estrictamente académica, existe otro tratamiento del nacionalismo como una ideología política, es decir, con un contenido de naturaleza doble: como un conjunto de ideas, ideales, sentimientos y símbolos referidos a la nación, y como un movimiento político que, con esas ideas y esos sentimientos, aspira a lograr aquello que sus seguidores consideran que es una nación, es decir,

convertirse en una entidad estatal independiente. Es en el primero de los dos significados –el nacionalismo como conjunto de ideas, ideales, sentimientos y símbolos en torno a una identidad colectiva– donde con mayor frecuencia aparecen definiciones y conceptualizaciones de la nación que enlazan más directamente con el tema de este libro. Y quiero señalar además que, dentro de los tres niveles analíticos que al menos se pueden establecer en el estudio del nacionalismo como conjunto de ideas, es con los dos primeros niveles que menciono a continuación con los que este libro puede tener una mayor conexión. Me refiero en concreto al nivel de las definiciones de «nación», en el que se pueden analizar, por ejemplo, los términos en los que ésta sea definida –los cuales se consideran incluidos en la nación o excluidos de ella–, la índole de la integración nacional (racial, cultural, política) o la misión que se le atribuya a la nación como conjunto. Y me refiero a un segundo nivel de análisis, en el que serían objeto de investigación los símbolos de la nación: por ejemplo, su nombre, sus fundamentos históricos, su «esencia», las características físicas de los miembros que la integren, las costumbres, las canciones nacionales… Queda más alejado del tema del libro un tercer nivel de análisis, en el que se podrían investigar las medidas que han solido adoptarse para consolidar y difundir una identidad nacional.

También queda fuera del objeto de análisis de este libro el segundo significado de nacionalismo: como un movimiento político, es decir, como un proceso tendente al establecimiento de un Estado nacional. El historiador checo Miroslav Hroch, sobre la base de la investigación de los nacionalismos en la Europa del Este, desarrolló un modelo del proceso con tres fases: el proceso comienza en el terreno cultural, interesándose por la historia, la cultura, el idioma y las tradiciones específicas de un pueblo; continúa con una difusión popular de las ideas nacionalistas, por ejemplo, a través de publicaciones, museos, escuelas y universidades –en las que es habitual la presencia de los nacionalistas–, organizaciones dedicadas al cultivo del folclore nacional, imposición de la lengua nacional, asociaciones de canto o literarias, de historiadores, de filólogos o de juristas. Tras esta fase de desarrollo cultural y literario, la segunda

fase era la de agitación y movilización sistemática con el objetivo de construir un movimiento de masas, para llegar finalmente a la consecución del objetivo de establecer un Estado nacional. En el caso de los nacionalismos separatistas –es decir, aquellos que quieren una secesión de un Estado previamente existente– el movimiento comienza también con la búsqueda de una autonomía cultural para pasar a reivindicaciones políticas explícitamente nacionalistas[8].

En el presente libro se hace una exposición sobre los significados históricos de «nación» en distintos países (Inglaterra, Francia, Alemania, dejando España para otro momento), lo cual permite: 1) observar cómo la palabra «nación» ha ido transportando significados distintos en distintas épocas y en distintos países; y 2) mostrar cómo algunas otras palabras se han usado a veces de manera intercambiable con «nación» para conceptualizar una misma realidad («pueblo», «patria», «carácter nacional», por ejemplo), mientras que en otras ocasiones sólo han sido parcialmente intercambiables, o claramente diferentes u opuestas según el grupo de hablantes que las utilizan. Este último fenómeno se ha mostrado con la máxima intensidad cuando, por ejemplo, las palabras «nación» y «pueblo» han tenido un significado totalmente invertido en algunos idiomas, es decir, que en un idioma «nación» tiene el significado que tiene «pueblo» en otros idiomas y al revés. Por ejemplo, en la enciclopedia alemana *Brockhaus,* en su edición de 1885, se hace una referencia expresa a esta total contraposición existente entre los idiomas: mientras que «Nation» significa en alemán una comunidad humana con un origen y una cultura comunes, el mismo término significa en francés y en inglés una comunidad humana como comunidad política, es decir, «nación» se refiere al conjunto de ciudadanos o la ciudadanía. Y mientras que el término alemán *Volk* significa un conjunto de ciudadanos, el inglés *people* y el francés *peuple* significan una comunidad humana con un origen y una cultura comunes. Es evidente entonces que la lectura de textos traducidos de otro idioma sin una explicación adicional de los

conceptos «nación» y «pueblo» en cada lengua –que vaya más allá de la palabra con que se exprese– lleva fácilmente a la confusión.

Para los distintos significados de la nación que se exponen en el libro he acudido a diferentes artífices de su definición y conceptualización: intelectuales, políticos, escritores, historiadores, líderes de partidos políticos de diferentes períodos históricos. Y para el siglo xx he acudido de manera específica a aquellos historiadores, sociólogos o antropólogos que se han ocupado expresamente del concepto de nación en el ámbito académico y que han suministrado tipificaciones y tipologías de ese concepto, y del de nacionalismo, como resultado de sus propias investigaciones y como guías para la investigación empírica de su desarrollo.

Por último, debo señalar que mi exposición del concepto de nación no formula juicios de valor sobre los distintos significados que este término/concepto ha conocido a lo largo de muchos siglos, ni tampoco establece ninguna valoración comparativa entre los distintos significados. Esto no quiere decir que los conceptos –en este caso el de nación– no tengan una carga valorativa/normativa. El concepto de nación es, sin duda, particularmente valorativo, pues normalmente encierra un «deber ser» para los integrantes de esa comunidad humana que es denominada nación; es decir, es un concepto del que cabe esperarse que genere un determinado comportamiento o una determinada relación entre los miembros de esa comunidad nacional, que difieren del comportamiento o de la relación que se adoptan respecto a otras personas u otras comunidades distintas a la propia comunidad. En los últimos siglos, además, se ha forjado un significado normativo de nación del que se derivan determinadas exigencias políticas fundamentales: la nación como una comunidad soberana, integrada por ciudadanos libres e iguales, que está en la base de los Estados democráticos contemporáneos. Al afirmar que en el libro no hago juicios de valor sobre los conceptos de nación y que no los comparo valorativamente, no estoy negando esta perspectiva normativa en absoluto, sino que no la tomo como objeto de análisis aquí. En este libro sobre historia del concepto de nación no considero adecuado aplicar retrospectivamente nuestros conceptos normativos para

hacer un análisis histórico a partir de ellos, pues lo que tratamos es de averiguar lo que las gentes del pasado han dicho y significado con el término/concepto de nación.

Tampoco intento hacer una comparación entre los distintos conceptos de nación de los países abordados en el libro, ni siquiera esbozarla. Intentar una comparación de esa naturaleza resultaría muy complejo, porque haría falta como mínimo, entre otras cosas, un metalenguaje común para poder integrar los distintos vocabularios de los diferentes idiomas de los países concernidos. Y esa tarea resulta especialmente difícil por las complejas relaciones existentes entre el vocabulario y la cultura de cada país, y el polisémico concepto de nación. Ya hemos mencionado anteriormente la diversidad de contenidos semánticos que presenta la «nación» en Francia, Inglaterra y Alemania. Si a esto se le suma que el proceso de fijación del significado de este término no coincide temporalmente en las distintas culturas nacionales, la tarea de fijar los tiempos de manera comparada se presenta como extremadamente difícil.

El presente libro no intenta evidentemente acometer esa de por sí muy difícil comparación, sino que sólo reúne de manera cronológica los significados del término/concepto de nación, con lo que el lector puede descubrir diferencias de significado en las que no había podido reparar por el mero hecho de que se usen las mismas palabras en los distintos idiomas, pero en realidad con significados distintos, como ya hemos mencionado antes a propósito de «nación» y «pueblo» en la enciclopedia alemana *Brockhaus*. O puede descubrir semejanzas, que quizás no conocía, entre los distintos países incluidos en el libro. Un ejemplo de esto podría ser el ingrediente religioso en el concepto de nación en algunos momentos históricos. Por ejemplo, la adopción en la Inglaterra de la Edad Moderna del concepto de nación con un ingrediente religioso se encuentra también en Francia (y en España) con los mismos argumentos y alusiones históricas, aunque se trate de visiones distintas de la religión cristiana (protestante en el caso de Inglaterra y católica en Francia y España).

[1]. R. Koselleck, «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», en P. Christian Ludz (ed.), *Soziologie und Sozialgeschichte*. *Aspekte und Probleme.* Opladen, 1972, pp. 116-131, aquí pp. 123-124. Sobre la metodología de R. Koselleck puede verse J. Abellán, «En torno al objeto de la "historia de los conceptos" de Reinhart Koselleck», en Enrique Bocardo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios.* Madrid, Tecnos, 2007, pp. 215-248.

[2]. R. Koselleck, «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), pp. 81-99, aquí p. 86.

[3]. R. Koselleck, «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte…», p. 124.

[4]. R. Koselleck, «Einleitung», en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Vol. 1, A-D. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, p. XXIII.

[5]. R. Koselleck, «Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change», en W. Melching/W. Velema (eds.), *Main Trends in Cultural History*. *Ten Essays*. Ámsterdam, Rodopi, 1994, pp. 7-16, aquí p. 8

[6]. A la vista de esto resultan desacertadas las siguientes afirmaciones de Quentin Skinner sobre Koselleck: «Me parece equívoco hablar de Koselleck como alguien que ha escrito sobre la historia de los conceptos. Esto no es lo que él hizo: su tema fue la historia de las palabras. Dudo que éste sea el mejor enfoque que puede adoptar un historiador (…). Sigo pensando que hay algo ahistórico en las listas de significados y supuestos cambios de significado que componen la mayoría de los artículos [del diccionario de Koselleck *Geschichtliche Grundbegriffe]*. Este enfoque no tiene en cuenta el hecho de que algunos conceptos (o, más bien, algunos términos empleados para expresarlos) han caído en desuso, y han sido empleados con mayor o menor amplitud en diferentes épocas. El enfoque de Koselleck no está bien diseñado para capturar semejantes lagunas y variaciones de énfasis (…). La tarea propiamente histórica no consiste en estudiar la historia de las palabras, sino en estudiar la historia de los usos que se daba a esas palabras en la argumentación en diferentes épocas» (Javier Fernández Sebastián, «Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner», en *Historia y Política*, 16 (2006), pp. 237-258, aquí pp. 249-250.

[7]. La afirmación de Reinhart Koselleck de que los conceptos, una vez formados, no tienen historia le llevó incluso a plantear si era adecuado el nombre de «historia de los conceptos» para lo que él hacía, precisamente porque analiza los significados y los usos. (Reinhart Koselleck, «Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung» ['Problemas de historia de los conceptos en la historiografía constitucional'], en *Der Staat*, Beiheft 6 (1983), pp. 7-46, aquí p. 14.)

[8]. Véase Miroslav Hroch, «Programme und Forderungen nationaler Bewegungen. Ein europäischer Vergleich», en Heiner Timmermann (ed.) *Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa 1850-1914*. Berlín, Duncker & Humblot, 1998, pp. 17-29, aquí pp. 18-19.

1. Inglaterra

1.1. Inglaterra en la Edad Media: el Estado antes que la nación

La primera vez que aparece el término latino *Natio* en documentos ingleses es en la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* ('Historia eclesiástica del pueblo de los anglos'), escrita por el monje benedictino Beda el Venerable en el monasterio de Saint Peter, en Wearmout (actualmente en Sunderland), y terminada en el año 731. Traducida al inglés al final del siglo siguiente[1] iba a convertirse en el documento más importante para el conocimiento de la historia de Inglaterra desde los tiempos del emperador Julio César hasta la fecha de su conclusión[2]. Es en el prefacio del libro, dedicado al rey Ceolwulf de Northumbria (noreste de Inglaterra), donde Beda le dice al rey que ha escrito la historia «de nuestra nación» *(nostrae nationis).* Beda da por sentado que las tres tribus germanas que habían llegado a las Islas británicas trescientos años antes, y que se habían convertido al cristianismo hacía cien años, eran la *gens anglorum* ('el pueblo inglés'), cuya historia –política y eclesiástica– él relata. Esto quiere decir, según Adrian Hastings, que para Beda las tres tribus germanas que se habían establecido en la isla –los sajones al sur de la isla, los anglos al este y nordeste, y los jutos en el actual condado de Kent– se habían convertido en una comunidad nacional[3].

Aunque esta interpretación de Adrian Hastings ha sido sometida a críticas, como mencionamos en el último capítulo del libro, sí se puede afirmar que, antes de que se estableciera el concepto «moderno» de nación en el siglo XX, se dieron en Inglaterra ciertas características de colectividad –contar con un nombre colectivo, una

historia y una cultura compartida, una vinculación de los habitantes a un territorio específico y un sentido de solidaridad (de comunidad)– que han sido consideradas posteriormente como características definitorias de una nación. Aunque las sucesivas invasiones que conocieron las Islas británicas pusieron de manifiesto las divisiones que se produjeron dentro de Inglaterra, también es cierto que la cohesión política creada en el siglo x, en la que el liderazgo del antiguo Estado inglés era el elemento clave, fue una cohesión que se mantuvo en el tiempo y marcó una diferencia entre Inglaterra y los mundos franco y escandinavo del continente: Inglaterra se situaba autónomamente entre ambos mundos, a la vez que se desarrollaba en consonancia con esa realidad[4].

Inglaterra como un Estado unido fue una creación del siglo x, cuando la casa reinante de Wessex conquistó las tierras de los anglos en las Midlands, en el norte y en East Anglia, y sometió a los vikingos, muchos de los cuales estaban asentados en el territorio desde hacía décadas. Esta conquista dio lugar a la aparición de un sentido de identidad que sería recuperado posteriormente por el interés en este período como período fundacional. Esta cohesión del Estado inglés se haría evidente a lo largo de la Edad Media, después de la abrupta desarticulación creada por la conquista normanda de 1066, en gran parte porque los normandos conquistadores –y después de ellos, los angevinos– construyeron sus reinos sobre la herencia anglosajona anterior.

La monarquía anglo-francesa que siguió a la conquista normanda de 1066 duró, bajo varias formas, hasta el final de la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra en 1453. Esto quiere decir que la nueva dinastía francesa se había instalado ya sobre un reino de Inglaterra precedente, en el que, con anterioridad a la conquista de 1066, la dinastía *West Saxon* había desarrollado una organización política con un sistema de impuestos incluido y un sentido de conciencia colectiva: la denominación «anglosajón» se había ido utilizando en las leyes reales cada vez más desde finales del siglo x, al igual que la denominación *rex anglorum* (‘rey de los ingleses’) en las monedas.

La invasión normanda (francesa) de 1066 fue, por tanto, muy diferente a las otras invasiones anteriores que sufrieron las islas, incluida la de los vikingos del siglo noveno, ya que se encontró con un reino de Inglaterra formado[5]. Pero la conquista por parte de los normandos condujo a una gran transformación que le dio a Inglaterra un perfil peculiar. Los normandos transformaron la Iglesia, establecieron el sistema jurídico del *Common Law*, dieron forma a un tipo de feudalismo diferente y practicaron una política internacional que situaba a Inglaterra en un contexto europeo más amplio.

La transformación cultural de la Iglesia quedó simbolizada por el abandono de la escritura en inglés: la última versión de la *Crónica anglosajona* escrita intermitentemente en la abadía de Peterborough después de la conquista normanda, se terminó a mediados del siglo XII. El sistema jurídico del *Common Law* se desarrolló especialmente a partir del siglo XII. Se trataba de un sistema que se distinguía de otros sistemas jurídicos tanto por su contenido como por la forma en que se administraba. El derecho consuetudinario inglés tenía ciertamente vínculos con lo que se hacía en el extranjero, pero era también un sistema diferenciado, y eso en una época en la que el derecho romano volvía a estar de moda en el continente y más tarde también en Escocia.

Centrado en los precedentes, el *Common Law* se adecuaba especialmente a la protección de los derechos y libertades, y fomentaba el respeto a la autonomía de pensamiento y acción de los individuos. En combinación con el temprano surgimiento de una monarquía institucional, esto fue la causa del carácter y la continuidad de la sociedad política inglesa. El territorio de los normandos fue ampliado en el siglo XII por la dinastía angevina, en particular bajo el reinado de Enrique II entre 1154 y 1189, extendiéndose con el tiempo al suroeste de Francia y también a Irlanda. Aunque Enrique II no trató de desarrollar un sistema de gobierno unificado, pues esperaba dividir entre sus hijos los señoríos que había acumulado, sus sucesores, sin embargo, no se vieron a sí mismos simplemente como reyes de Inglaterra, sino como

gobernantes y pretendientes a la amplia herencia de Enrique II y, con el tiempo, se afirmaron como pretendientes al trono francés[6].

Las transformaciones generadas tras la conquista normanda no fueron un obstáculo para que en el siglo XII se desarrollara conscientemente un sentido de identidad propia y de continuidad de lo normando con lo anglo anterior. Esta perspectiva histórica fue en gran parte construida por clérigos que tenían un vínculo personal con la Inglaterra anglosajona anterior: en el culto a los santos, así como en el énfasis en la historia monástica y eclesiástica, se podía observar una semejanza con el pasado anglosajón. En la obra de Geoffrey de Monmouth, obispo de St. Asaph, (1095-1155), la nueva Inglaterra anglonormanda se anclaba en un pasado británico, pues su *Historia Regum Britanniae* (hacia el 1136) trazaba los acontecimientos de la legendaria fundación de Gran Bretaña por Bruto, el nieto de Eneas de Troya, y desarrollaba en gran medida la leyenda de Arturo, afirmando que el padre de Arturo era descendiente del emperador Constantino, y un conquistador de los franceses y de los romanos[7].

El sistema feudal introducido por el normando Guillermo el Conquistador a partir de 1066 marcó unas diferencias específicas para la evolución de Inglaterra. En los siglos anteriores a la invasión de 1066, durante los siglos IX, X, y los dos primeros tercios del siglo XI, la sociedad inglesa había conocido un sistema de relaciones de dependencia personal –el *thegnage*–, que era un sistema completamente opuesto al conocido en Alemania y que ofrecía diferencias importantes respecto al practicado en Francia. El *thegn*, que dependía del rey por haberse comprometido a servirle, era parecido al vasallo continental, pero éste ya se diferenciaba en el siglo XI de otros hombres libres que tenían también un compromiso de servir al rey. El *thegn* inglés de la misma época incluía tanto a servidores libres de la clase más baja –dependientes de un señor laico o de un eclesiástico– como a poderosos *thegns* reales. Además, había otra diferencia importante: en Inglaterra el *thegn* que recibía una dotación de tierra la obtenía en propiedad, no en tenencia. Esto quiere decir que el *thegn* inglés no era comparable al feudo en el

continente. El tipo de feudalismo establecido por el normando Guillermo el Conquistador, y extendido por toda Inglaterra por sus sucesores, se diferenció asimismo del feudalismo normando del noroeste de Francia, siendo la diferencia más importante que en Inglaterra no existió el alodio, es decir, la plena propiedad, lo cual quería decir que todo el suelo estaba acaparado por la Corona y que cualquier tierra era considerada como una tenencia directa o indirecta del rey, no existiendo, por tanto, feudos en el sentido francés de la palabra, es decir, feudos que no fuesen dependientes del monarca.

Para evitar el peligro de que los vasallos del rey pudieran utilizar a sus propios subvasallos en contra del monarca, Guillermo el Conquistador impuso, en 1086, a todos los subvasallos importantes de sus vasallos directos *(tenants en chef)* un homenaje y un juramento de fidelidad al rey. Siguiendo esta misma línea de reforzamiento de la Corona, su hijo y sucesor Enrique I, que reinó entre 1100 y 1135, convirtió en norma jurídica que todos los vasallos y subvasallos prestaran juramento de fidelidad al rey, y estableció que las obligaciones militares de los vasallos (en cuanto al número de caballeros que debían aportar) se fijaran en función de las necesidades del ejército real.

En la segunda mitad del siglo XII, en el reinado de Enrique II, se dio un impulso a la centralización de la justicia real al reducir las atribuciones judiciales que habían sido concedidas a los señores feudales. Asimismo, la introducción de un impuesto regular (*scutagium*) que sustituía el servicio militar por parte de los vasallos, permitió a la Corona ser más independiente de sus propios vasallos al obtener por esos impuestos una posibilidad de financiarse un ejército mercenario. La reacción de los señores feudales frente a estas medidas y las consiguientes conspiraciones contra el rey Juan sin Tierra, hijo de Enrique II, durante su reinado (1199-1216) no pudieron detener esta evolución hacia la concentración del poder político, aunque obtuvieron en 1215 la Carta Magna que limitaba los abusos de poder del rey[8].

La característica fundamental de la Carta Magna residía en su carácter de pacto celebrado entre el monarca y los barones (señores feudales), y fortalecido por el juramento del rey. Se trataba de un pacto que solo podía ser concebido dentro del esquema feudal, pero, independientemente de su marcado carácter feudal, la naturaleza de la Carta Magna, en tanto que pacto, confirma, en efecto, que era el rey quien lo había llevado a cabo dentro de su capacidad feudal. Las disposiciones que contenía no creaban las relaciones propias entre los dos integrantes del contrato feudal, sino que las reconocían legalmente y, como resultado de la unión de ambas voluntades, dichas disposiciones venían a ser comunes a las dos partes. En este sentido, la Carta Magna se podía considerar como un *Common Law*, un derecho común, pues sus disposiciones eran el resultado de un acuerdo mutuo. Por ello la Carta Magna era la antítesis del derecho teocrático, en el que el elemento de vinculación entre las dos partes era simplemente la voluntad del monarca. Esta función teocrática del rey inglés se había reducido radicalmente a causa del contrato feudal y de la insistencia de los barones en que el monarca mantuviera el derecho feudal. De esta manera se explica que el derecho romano no echara raíces en Inglaterra.

El derecho romano era distinto a la *lex terrae* ('la ley del territorio') porque no había sido aprobado por los barones. La interpretación del derecho romano por parte de los romanistas medievales ponía un poder en manos de los reyes que les posibilitaba evadirse de su posición contractual feudal. Por esa misma razón resultaba incompatible con la *lex terrae*. La cláusula 39 de la Carta Magna era una barrera muy efectiva que preservaba al gobierno de la influencia del derecho romano[9], y los jueces, aun siendo creados por el rey, aplicaban en realidad principios derivados del derecho feudal, es decir, que administraban un derecho que no era real, sino feudal.

El rey Juan sin Tierra pretendió desplazar los principios feudales con el ejercicio de su propia voluntad; pero, paradójicamente, sus propios jueces fueron los que, aplicando la justicia feudal, crearon un cuerpo de normas legales que se hallaba en radical

contraposición al derecho que el rey Juan hubiera deseado aplicar. Al actuar a través de sus jueces, el rey levantaba una barrera a su propia *voluntas* monárquica. En manos de los jueces nombrados por el rey, la *lex terrae* podría convertirse en un derecho con un doble carácter: era tanto feudal como real; en resumen, de acuerdo con la teoría del derecho, se trataba de un derecho *sui generis*[10]. Aunque se respetaba la función teocrática del rey, ya no hubo interés práctico –desde la Carta Magna– en volver a la monarquía teocrática en su etapa de plenitud anterior, en el siglo XII, por ejemplo, con el rey Enrique II. Por este tipo de feudalismo inglés los barones expresaban la «comunidad del reino» (la *universitas regni*[11]). En la Inglaterra del siglo XIII ciertamente el *Common Law* no podía impugnar el principio de que el rey no dependía de nadie, es decir, que el rey estaba por encima del derecho (de aquí su prerrogativa). Pero lo que tenía que ver con el gobierno público y la elaboración del derecho, el *Common Law* no le reconocía ninguna prerrogativa al rey: tenía que ser decidido por el monarca y la comunidad (de nobles)[12]. El desarrollo de la Carta Magna no condujo a un equilibrio entre las funciones teocráticas y las funciones feudales del rey, sino que fortaleció más bien su función feudal, «limitando» al rey con un órgano que, en sus orígenes, era de carácter feudal. Este peculiar desarrollo hizo posible la conservación sin daño del rey teocrático[13].

La Carta Magna, que condenaba el uso hecho por el rey Juan sin Tierra de los poderes feudales, judiciales y otros poderes gubernamentales, y limitaba los derechos de los reyes, tuvo una larga repercusión histórica. Fue un acontecimiento y un símbolo. Aunque en ella no se mencionaba al Parlamento, tuvo efectos prácticos para su desarrollo, especialmente por las cláusulas 12 y 14, que vinculan los impuestos al consentimiento[14]. El Parlamento se convirtió así en una vía de gobierno constitucional más eficaz que la expedición de normas por el monarca. En el reinado de Enrique III –entre 1216 y 1272– comenzaron a ser elegidos para el Parlamento los caballeros de las comarcas y, a partir de 1265, también algunas ciudades seleccionadas enviaron representantes. En la convocatoria de 1295 para que el clero, los condados y los municipios enviaran

representantes al Parlamento, presidido por el rey Eduardo I, se puso de manifiesto un nuevo concepto de representación política. Lo que había empezado como un Consejo de los barones del rey se convertía ahora en un foro de toda la colectividad. La identidad política del Parlamento se remitía a la colectividad «nacional», pues actuaba como un instrumento de la colectividad y para la colectividad.

Otro elemento de la identidad colectiva fue la expansión de la lengua inglesa, que se aceptó por parte de las clases altas en el siglo XIV, ya que el uso del francés de los conquistadores normandos, que había disminuido desde comienzos del siglo XII, se había puesto de moda nuevamente en el siglo XIII, e incluso con mayor intensidad. Esto quiere decir que durante más de doscientos años Inglaterra había conocido una situación trilingüe: el uso del latín para los documentos oficiales, el francés y el inglés. El inglés moldeado en el sureste de Inglaterra se convertiría finalmente en idioma del pueblo en el siglo XIV. En la segunda mitad de este siglo, Geoffrey Chaucer, considerado el padre de la literatura inglesa, escribía *Los cuentos de Canterbury (The Canterbury Tales),* cuyos personajes representan a los distintos tipos humanos de la sociedad inglesa en su conjunto: el monje, el caballero, el médico, el mercader[15]. Unas décadas antes, el poeta Laurentius Minot había escrito entre 1333 y 1352 poemas ensalzando al rey Eduardo III, que había iniciado una guerra contra los franceses en 1337 que sería conocida como la «Guerra de los Cien Años», pues no acabaría hasta 1453. El poeta Minot ensalza a Eduardo, «nuestro valiente rey», como glorioso vencedor sobre Francia y Escocia[16]. El largo enfrentamiento contra los franceses se convertiría en una guerra de carácter nacional, generadora de un «nosotros» frente al «ellos»: los franceses eran la contraimagen de la identidad inglesa, y si los soldados franceses gritaban en el campo de batalla *Saint Denis*, los soldados ingleses hacían lo propio con *Saint George*. Durante este largo enfrentamiento, el uso del arco largo por los soldados ingleses no sólo fue un instrumento vital para sus triunfos bélicos, sino que se convirtió en un símbolo diferenciador de la nación inglesa.

De los años centrales del siglo XIV procede asimismo un documento relacionado con la difusión de la lengua e identidad inglesa en Irlanda. Se trata de las *Ordenanzas de Kilkenny* (*Ordinances of Kilkenny)*, aprobadas por el Parlamento, reunido en Kilkenny en 1366, con el objetivo de que los colonos ingleses en Irlanda no abandonaran su lengua e identidad inglesa, como se indica en el preámbulo a las *Ordenanzas*:

> Ahora muchos ingleses, abandonando el idioma inglés, las costumbres, el modo de montar, las leyes y los usos, viven y se gobiernan a sí mismos de acuerdo con los modales, la moda y el idioma de los enemigos irlandeses; y también han realizado matrimonios y alianzas entre ellos y los enemigos irlandeses antes mencionados; por lo que allí están en situación de decaimiento y sumisión el idioma inglés, la lealtad debida a nuestro señor el rey y las leyes inglesas[17].

Otro elemento que ha sido destacado como influyente en la forja de una conciencia colectiva inglesa fue la traducción al inglés de la Biblia Vulgata (latina) a finales del siglo XIV por John Wicliffe y otros por lo que significaba de reforzamiento de la unificación lingüística[18].

La continuidad territorial del reino de Inglaterra desde el siglo X, es decir, la existencia de un conjunto de súbditos dentro de un reino delimitado, significaba la existencia de una identidad colectiva de distinta naturaleza a la situación en la que un mismo gobernante se encargara de gobernar varios territorios distintos no conexos entre sí. No obstante, esta continuidad territorial y la progresiva homegeneización lingüística y cultural no significaban que, al final de la Edad Media, no existiera una diversidad de conciencias, identidades y lealtades relacionadas con la propia actividad «internacional» de los reyes ingleses o con la actividad económica o el poder territorial de los nobles más poderosos. Y al revés, la existencia de esta pluralidad de identidades no significaba que no existiera una conciencia común. En este sentido, cabe hablar de que los distintos niveles y variedades de la identidad tenían un carácter

«simbiótico», es decir, convivían simultáneamente entre sí. Y es preciso tener presente que la conciencia de una nación inglesa se fue formando por la presión del cinturón celta que rodeaba a Inglaterra –Irlanda, Gales, Escocia– además de por los intereses de la Corona inglesa en el continente europeo.

1.2. Nación inglesa y religión en los siglos XV-XVIII

a) La concentración del poder político bajo Enrique VII (1485-1509)

Después de la Guerra de los Cien Años contra Francia, Enrique VII (1457-1509), el primer monarca de la dinastía Tudor, dio un fuerte impulso a la centralización del poder político hasta el punto de que, a partir de él, cabe decir que estaba claro que el rey inglés era el soberano de todo el pueblo inglés y no únicamente el jefe de un partido de la nobleza. Aunque la permeabilidad social entre la alta nobleza, la nobleza rural y la burguesía urbana, que superaba la de todas las restantes regiones europeas, permite afirmar que existía una movilidad que contribuyó a la unificación cultural en la Inglaterra del siglo XVI, no hay que dejar de puntualizar que el horizonte de la población rural y de los habitantes de las grandes ciudades, sobre todo en el norte inglés, no llegaba siquiera a alcanzar las fronteras del reino, pues la realidad cotidiana tenía lugar en la aldea o en el condado. Por eso no sabemos hoy en qué medida, si es que se daba de algún modo, un campesino de Lancashire o Kent se sentía inglés. Hay hechos que muestran que no existía esa identificación con el territorio del reino: por ejemplo, en el año 1497, las tropas procedentes de Cornualles se rebelaron porque debían prestar sus servicios en el lejano norte de Inglaterra contra los escoceses, y pensaban que esos asuntos no les concernían a ellos en absoluto. Pero los estamentos políticos –la nobleza, el clero, la corte– y, más allá aún, la población al menos de las grandes poblaciones comerciales sí estaban ya inmersos en un círculo cultural homogéneo. En este sentido, cabe afirmar la

existencia también de una nación cultural inglesa desde el siglo XVI[19].

La tesis de Hagen Schulze sobre la precedencia de la integración política a la integración cultural tiene su fundamento principal en el hecho de que con los reyes de Inglaterra, desde la invasión normanda de 1066, se había desarrollado un tipo de feudalismo que le había permitido a la Corona, más fácilmente que en los países europeos continentales, la reivindicación y el logro de su soberanía y de un sistema jurídico sobre todo el reino. A finales del siglo XV, el principal problema de Enrique VII fue restaurar la autoridad real en un reino que se recuperaba de la guerra civil que fueron las Guerras de las Rosas. Había demasiados nobles poderosos y, como consecuencia del sistema del llamado «feudalismo bastardo», cada uno tenía lo que equivalía a ejércitos privados de sirvientes contratados (mercenarios que se hacían pasar por sirvientes). Enrique VII se conformó con permitir a los nobles que tuvieran una influencia regional si eran leales a él. Por ejemplo, la familia Stanley tenía el control de Lancashire y Cheshire, manteniendo la paz con la condición de que actuaran dentro de la ley. En otros casos, llevó a sus súbditos excesivamente poderosos a la ruina por decreto, y así, aprobó leyes contra la «librea» (vestuario, insignias y emblemas dados a las clases altas) y el «mantenimiento» (el sustento de demasiados «sirvientes» masculinos). Estas leyes se utilizaron astutamente para imponer multas a aquellos que él percibía como amenazas. No obstante, su arma principal fue el establecimiento de la Cámara Estrellada. Esto revivió una práctica anterior: la de utilizar un pequeño (y confiable) grupo del Consejo Privado como un tribunal personal o una prerrogativa que le permitía al rey resolver de manera rápida y eficaz graves disputas con los nobles. Otro instrumento empleado por Enrique VII fue el uso de los jueces de paz a lo largo de todo el país. Eran nombrados para cada condado y servían por un año; su tarea principal era velar por el cumplimiento de las «leyes del país» en su área. A pesar de ello, Enrique estaba deseoso de limitar su poder e influencia, aplicándoles los mismos principios que a la nobleza: un sistema similar de vínculos y

reconocimientos que aplicaba a los nobles que trataban de ejercer una elevada influencia sobre estos funcionarios locales. Todas las leyes del Parlamento eran supervisadas por los jueces de paz, que podían reemplazar a los jurados sospechosos de conformidad con la ley de 1495 que impedía la corrupción de los jurados; también tenían a su cargo varias tareas administrativas, como la comprobación de pesos y medidas.

b) Nación y religión protestante

Enrique VIII, rey de Inglaterra entre 1509 y 1547, avanzó hacia la monopolización del poder político con su declaración, en el *Statue in Restraint of Appeals* de 1533, de que «este reino de Inglaterra es un Imperio y como tal ha sido aceptado en el mundo, gobernado por un rey, su cabeza soberana». Esta declaración la llevó a la práctica al establecer el control real sobre la Iglesia. La Ley de Supremacía de 1534 decretó «que el Rey nuestro Señor Soberano... sea tomado, aceptado y reputado como la única Cabeza Suprema en la tierra de la Iglesia de Inglaterra, llamada *Anglicana Ecclesia*». La Ley de Traición, del mismo año, convertía en delito de traición la negación de esta supremacía. Ya no solo se requería que los súbditos actuaran de conformidad con la ley, sino también en sus creencias. En aplicación de esta ley, críticos prominentes de las pretensiones autoritarias de Enrique VIII, como Tomás Moro, el canciller del reino, y John Fisher, obispo de Rochester, fueron ejecutados en 1535. El rey consiguió así que la situación de la Iglesia dependiera totalmente de su política, denominando a la Iglesia «Iglesia de Inglaterra». Esta Inglaterra soberana tenía su epicentro en el sur protestante, mientras que el norte ofreció una resistencia incluso con mayor fuerza que el cinturón celta que rodeaba Inglaterra (Escocia, Gales, Irlanda). Enrique VIII se impuso militarmente a los rebeldes del norte; Gales fue asimilado a Inglaterra en 1536, sin necesidad de un conflicto armado; y, en relación con Escocia, Enrique trató desde 1543 de imponer por la fuerza militar el matrimonio de su hijo Eduardo (nacido en 1537) con María, la futura reina de los

escoceses, como una situación preliminar para su plena incorporación posterior a Inglaterra. La conquista de Irlanda sería su objetivo siguiente. En 1541 Enrique VIII era proclamado su primer rey.

El sometimiento de la Iglesia a la Corona inglesa se hizo aun mayor con la Disolución de los Monasterios, comenzada en 1536, por la que el monarca pudo hacerse con abundantes tesoros artísticos y propiedades monásticas, como habían hecho otros compradores de bienes eclesiásticos que ya no iban a querer que se volviera a la anterior situación de los monasterios[20]. Aunque pocos años después, en 1539, el Parlamento aprobó la Ley de los seis artículos, que fijaba la restauración de ciertas prácticas católicas para que la católica Francia y el católico emperador alemán no aislaran diplomáticamente a Inglaterra, no incorporaba sin embargo la cuestión fundamental de la obediencia al papa.

Con los sucesores de Enrique VIII –sus hijos Eduardo, María e Isabel– la cuestión religiosa conoció momentos de conciliación entre catolicismo y anglicanismo, así como un intento de volver a la defensa del catolicismo y a la persecución de los disidentes (bajo la reina María), y finalmente un política religiosa con la reina Isabel I que llevaría a la unificación bajo la confesión protestante de Inglaterra. Durante el reinado de Eduardo VI (1547-1553), la Ley de Uniformidad (religiosa) de 1549 estableció un libro oficial de oración –el *Common Prayer Book*–, que mantenía todavía una especie de compromiso entre algunas ideas católicas y las nuevas protestantes. Y desde el punto de vista lingüístico-nacional, fue significativo que el inglés se hiciera obligatorio en los servicios religiosos. Durante el reinado de su hermana María (1553-1558), católica, hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, y esposa de Felipe II de España, se sustituyó el libro oficial de oración de 1549 por el antiguo libro de oraciones en latín y se practicó una política de persecución hacia los protestantes. Pero durante los siguientes cuarenta y cinco años de reinado de Isabel I, hija de Enrique VIII y Ana Bolena, protestante (1558-1603), se consolidó la unión entre nación inglesa y protestantismo, e Inglaterra fue interpretada como la nación elegida

por Dios, como la nación excepcional[21]. Con la Ley del Acuerdo (*Act of Settlement)*, de 1559, se puso de nuevo en vigor el *Common Prayer Book* de 1549, que había sido establecido por su hermano el rey Eduardo VI, y la población de Inglaterra pudo conocer también, porque era igualmente leído en los actos religiosos semanales, el *Libro de los Mártires*, de John Foxe, publicado en 1563[22]. El libro, que es un largo relato sobre los cristianos perseguidos desde los primeros tiempos del cristianismo y sobre las persecuciones contemporáneas de los protestantes en varias partes del mundo (Bohemia, Alemania, Italia), tenía un mensaje claro: Inglaterra había establecido un pacto con Dios, se había mantenido fiel a la auténtica religión en el pasado, y ahora, encabezaba el mundo de la Reforma protestante porque contaba con el favor divino. La identificación de los intereses nacionales de Inglaterra y el protestantismo se presentaba como algo evidente.

Esta identificación de Inglaterra con el protestantismo fue reforzada por el resultado de la guerra entre Inglaterra y España en 1588. La derrota de la católica España fortaleció la reclamación inglesa de ser el pueblo elegido de Dios, y la reina Isabel simbolizaba la unión de la nación y la religión protestante. Su discurso a las tropas tras la batalla en Tilbury (Essex), en agosto de 1588, fue claro a este respecto:

> Y por eso he venido a estar con vosotros en este momento, no para mi esparcimiento o recreo, sino resuelta, en medio del calor y del fulgor de la batalla, a vivir o morir entre todos vosotros; a poner ante mi Dios, ante mi reino y ante mi pueblo, mi honor y mi sangre, incluso el suelo[23].

Desde el acceso de Isabel al trono fueron numerosos los escritos que ensalzaban este ingrediente religioso de la nación inglesa. Por ejemplo, John Aylmer, que sería posteriormente obispo de la Iglesia de Inglaterra en Londres, escribía en 1559 que «Dios es inglés» y pedía a sus compatriotas que le agradecieran a Dios «siete veces al día» el hecho de ser ingleses, y no italianos, franceses o alemanes, pues Inglaterra no sólo era «la tierra de la abundancia, de vacas y

ovejas, de mantequilla, queso y huevos, de cervezas de todo tipo, además de lana, plomo, telas, estaño y cuero», sino que «Dios y sus ángeles luchaban del lado de Inglaterra contra sus enemigos extranjeros»[24]. Thomas Smith, embajador de la reina Isabel I en Francia, destacaba claramente en su obra *De Republica Anglorum* ('El Estado de los ángeles'), escrita entre 1562-1565, hasta qué punto el rey, con la dinastía Tudor, era el centro de toda la vida nacional: «Para decirlo con brevedad, el Príncipe es la vida, la cabeza y la autoridad de todas las cosas que se hacen en el reino de Inglaterra»[25]. Otra obra sobre Inglaterra en la que se hace una alabanza total de ella, fue *The Description of England,* de William Harrison (1578), sacerdote católico y último *Archpriest* de Inglaterra, en la que describe la Inglaterra isabelina en todos los ámbitos de la vida: costumbres, alimentación, instituciones como las universidades o instituciones eclesiásticas de Inglaterra, ferias y mercados, la carpintería, etc.[26]. Testimonio en esta misma línea lo representa la obra de William Camden, que editada en 1586 con el título de *Britannia*, y publicada desde 1610 también en lengua inglesa, con el expreso objeto de defender el «amor a la patria, la gloria del nombre británico» (*patriae charitas, Britannici nominis gloria*), describe condado a condado el paisaje y la historia de Inglaterra, Escocia e Irlanda[27]. La misma actitud está presente en el jurista y teólogo Richard Hooker, en 1597, que destaca la unidad del Estado y la Iglesia:

> Sostenemos que, viendo que no hay un solo hombre de la *Iglesia de Inglaterra* que no sea miembro de *Commonwealth*; viendo que no hay ni un solo hombre de ésta que no forme parte de la Iglesia de Inglaterra; por lo tanto, como en una figura triangular, la base difiere de los lados de la misma, y sin embargo, una y la misma línea es a la vez una base y también un lado; simplemente un lado, y una base si es que puede ser el fondo y subyacer al resto: así que aunque las propiedades y acciones de una clase causen el nombre de la *Comunidad,* las cualidades y funciones de otra clase hacen que el nombre de una *Iglesia* sea dado a una

multitud; sin embargo, una y la misma multitud puede ser ambas cosas, y así es con nosotros, que no se puede negar a ninguna persona que pertenezca a la una que pertenezca también a la otra[28].

c) Nación, lengua y literatura: William Shakespeare

En la literatura inglesa, y concretamente en su cima artística, las obras dramáticas de Shakespeare sobre la vida y las hazañas de los reyes ingleses destacan momentos relevantes de la historia directamente relacionados con la construcción de Inglaterra como una unidad política y nacional, caso de las guerras contra los reyes franceses, las guerras internas o simplemente la grandeza de Inglaterra. En relación con algunas de estas obras de teatro, ha sido frecuente hablar de una posición «nacionalista» del escritor, por afirmar la superioridad de Inglaterra y de sus reyes frente a sus enemigos, como se puede ver a continuación en pasajes seleccionados de sus obras. Pero no es tampoco infrecuente leer a investigadores que partiendo de las obras se Shakespeare, no se puede saber claramente si él era defensor de la monarquía o estaba más próximo al pueblo, si era católico o protestante, o si estaba más interesado por los problemas de la nación o por cuestiones universales de la humanidad, pues puede parecer capaz de tomar todas las posiciones o ninguna. Aun tomando nota de esa discusión, los pasajes de las obras de Shakespeare que se traen a colación guardan una relación directa con la afirmación de Inglaterra como una entidad territorial y cultural, con su grandeza y belleza, que es superior a sus enemigos y tiene unos monarcas y un pueblo que la admiran y luchan por ella; es decir, son pasajes que guardan una relación con aspectos que tienen que ver con el concepto de «nación».

Inglaterra aparece como una nación excepcional que suscita la envidia de otras menos afortunadas en las palabras que, en el drama *El rey Ricardo II* (1595), pronuncia Juan de Gante, tío del rey Ricardo II, en su lecho de muerte, ante el Duque de York:

> Pienso que soy un profeta nuevamente inspirado, y he aquí lo que le vaticino al tiempo de espirar: (…) Este trono real de reyes, esta isla sometida a su cetro, esta tierra de majestad, esta sede de Marte, este otro Edén, este semiparaíso, esta Fortaleza que la Naturaleza ha construido para defenderse contra la invasión y el brazo armado de la guerra, este florido plantel de hombres, este pequeño universo, esta piedra preciosa engastada en el mar de plata que le sirve de muro o de foso defensivo alrededor de un Castillo contra la envidia de naciones menos venturosas; este trozo bendito, esta tierra, este reino, esta Inglaterra, esta matriz fecunda en grandes reyes, temibles por su villanía, famosos por su nacimiento, renombrados por sus hazañas, que en servicio de la fe Cristiana y de la verdadera caballería han llevado a cabo lejos de su patria, hasta aquellos lugares donde en la obstinada Judea se levanta el sepulcro del Hijo de la bienaventurada María, rescate del mundo[29].

Los derechos del rey de Inglaterra en Francia y el poderío inglés se resaltan en *La vida y la muerte del rey Juan* (1596), cuando el Archiduque de Austria le dice al rey Juan, ante los muros de la ciudad de Angers (Francia):

> Sobre tus mejillas imprimo este beso de adhesión como sello de la seguridad de mi afecto, que no volveré a mis Estados sin que Angers y los derechos que posees en Francia te sean reconocidos, así como esta pálida costa, de blanco aspecto, cuyo pie rechaza con desdén las rugientes mareas del Océano y separa a esos insulares de las otras naciones; hasta que Inglaterra, cuyo mar le sirve de cintura, y ese baluarte cuyos muros son de agua y que se cree resguardada contra las invasiones extranjeras; hasta que ese rincón de Occidente te salude como rey; hasta entonces, bello infante, no pensaré en el retorno, sino que permaneceré bajo las armas[30].

En la misma obra, Felipe el Bastardo, hijo en la ficción de Ricardo Corazón de León, muestra una idea clara sobre la grandeza de

Inglaterra y se sentía orgulloso por ello:

> Esta Inglaterra nunca fue ni será hollada por los pies ensoberbecidos de un conquistador, a no ser ella misma la que se hiera primero. Ahora que estos príncipes han vuelto a sus nativos hogares, que vengan los tres rincones del mundo en armas y sostendremos el choque. ¡Ninguna ruina puede esperarnos si Inglaterra permanece tan solo fiel a sí misma![31].

Inglaterra como potencia que provoca miedo en sus enemigos aparece en el drama *Eduardo III* (1596), cuando el príncipe Eduardo –hijo del rey Eduardo III y padre de Ricardo II– le dice a su padre que, después de su arrolladora victoria sobre los franceses en Poitiers en 1356, desea que se magnifiquen los sufrimientos y los miedos que él había sufrido en sus años juveniles

> para que cuando lean en el futuro los terribles problemas de mi tierna juventud se inflamen con tal fuerza que no sólo los territorios de Francia, sino también España, Turquía o cualquier otro país que provocara la ira de la bella Inglaterra, tiemblen ante tu presencia y se retiren[32].

En *Enrique V* (1600) se muestra en un primer plano la unión del rey con sus nobles y sus soldados, todos hermanados en la lucha contra Francia. En la escena que se desarrolla ante la villa francesa de Harfleur dice el rey Enrique:

> ¡Adelante, adelante, nobles ingleses (…) Servid hoy de modelos a los hombres de sangre menos noble, y enseñadles cómo hay que batirse! Y vosotros, bravos *yeomen* [‘pequeños propietarios’], cuyos miembros fueron fabricados en Inglaterra, mostradnos aquí el vigor de las comarcas que os crían; forzadnos a jurar que sois dignos de vuestra raza, lo que no dudo, porque no hay uno solo de vosotros, por vil y bajo que sea, que sus ojos no brillen con una noble flama…. Seguid vuestro entusiasmo; y en este asalto,

que vuestro grito sea: ¡Dios para Harry [rey Enrique], Inglaterra y San Jorge![33].

En el campamento inglés en Azincourt, el rey anima a los soldados en los siguientes términos:

> La obediencia de todo súbdito pertenece al rey; pero todo súbdito es dueño de su propia alma. Por consiguiente, todo soldado en la guerra debe hacer lo que todo enfermo en su lecho: lavar su conciencia de toda mancilla; si muere en estas condiciones, la muerte es para él una ventaja, y si no muere, el tiempo perdido en esta preparación será tiempo bendito: y para el que escapa, no será un pecado pensar que es la oferta voluntaria que ha hecho a Dios de su persona la que le ha permitido sobrevivir a este día para reconocer su grandeza y para enseñar a otros cómo deben prepararse[34].

Y poco después el rey Enrique se encomienda a Dios con las palabras siguientes:

> ¡Oh Dios de las batallas! Reviste de acero los corazones de mis soldados; descarta de ellos el temor; quítales la facultad de contar, si el número de sus enemigos les hiciera perder el valor![35].

Y de nuevo en el campamento inglés dice el rey:

> Esta historia la enseñará el buen hombre a su hijo, y desde este día hasta el fin del mundo la fiesta de San Crispín y Crispiniano nunca llegará sin que a ella vaya asociado nuestro recuerdo, el recuerdo de nuestro pequeño ejército, de nuestro feliz pequeño ejército, de nuestro bando de hermanos; porque el que vierta hoy su sangre conmigo será mi hermano[36].

En *Cimbelino, rey de Bretaña* (1610) es la reina de Inglaterra la que alaba la situación geográfica del país, situación que la convierte

en una isla inconquistable:

> Señor, mi soberano, acordaos de los reyes, vuestros antepasados; pensad al mismo tiempo en la defensa natural de vuestra isla, que, de manera semejante al parque de Neptuno, se yergue rodeada de una cintura y de una empalizada de aguas rugidoras y de rocas infranqueables y protegida por arenas que no dejarán paso a las naves de nuestros enemigos, sino que las tragarán hasta la cúspide de sus mástiles. César hizo aquí una especie de conquista; pero no es aquí donde pronunció su jactancioso «llegué, ví y vencí». Fue rechazado de nuestras costas, dos veces batido, con vergüenza –la primera que jamás le haya alcanzado–, y sus naves, pobres juguetes inexperimentados, fueron sacudidas como cáscaras de huevos sobre las olas de nuestros terribles mares y fácilmente destrozadas contra nuestras rocas; en regocijo de lo cual el ilustre Cassibelan [tío del rey Cimbelino], que estuvo un día a punto de apoderarse de la espada de César –¡oh, engañosa Fortuna!–, hizo resplandecer con luminarias de alegría la ciudad de [del rey] Lud y relampaguear de valor a los bretones[37].

Y, finalmente, en *Enrique VIII*, publicada en 1613, hay un pasaje especial en el que se muestra la competencia en esplendor que protagonizan los reyes de Francia e Inglaterra. Cuando Shakespeare representa el encuentro entre el rey de Inglaterra, Enrique VIII, y el rey de Francia, Francisco I, que tiene lugar en el Campo de Cloth of Gold, cerca de Calais, en junio de 1520, en el que ambos organizaron numerosos espectáculos con la intención expresa de competir en brillo y esplendor, el dramaturgo trae a colación un informe del segundo duque de Norfolk en el que se dice lo siguiente sobre las celebraciones que habían tenido lugar:

> Cada día nuevo era modelo del anterior, hasta que el último vino a resumir las maravillas de los precedentes. Hoy los franceses, todo recamados, cuajados de oro, como dioses paganos, eclipsaban a los ingleses; y al día siguiente éstos transformaban a

> Bretaña en India; cada uno de los presentes brillaba semejante a una mina (…). Los dos reyes, iguales en esplendor, eran, ya el más, ya el menos magnífico, según se advertía su presencia; el que se veía era siempre el ensalzado; y cuando ambos se hallaban presentes decían que solo se veía uno, y nadie se hubiera atrevido a dar su voto y decidir entre ellos. Cuando estos soles –pues así se los denominaba– provocaron por medio de sus heraldos los nobles espíritus a las armas, acontecieron proezas tan por encima del esfuerzo de la imaginación, que las fabulosas narraciones antiguas resultan ya tan verosímiles que adquieren crédito, hasta el punto de hacer creer en las hazañas del propio Bevis [guerrero sajón cantado en las antiguas baladas inglesas][38].

d) La Inglaterra británica de los siglos XVII y XVIII

Un acontecimiento histórico, ocurrido en 1603, iba a procurar un nuevo elemento para la definición de la nación inglesa. Como resultado de la unión de los tronos inglés y escocés en la persona de Jacobo VI de Escocia, al morir sin herederos directos la reina Ana de Inglaterra en 1603, la «britanidad» se convirtió en un elemento clave de la historia inglesa. Más aun, la significación de esta dimensión se demostraría con mayor relevancia cuando, en la década de los 1660, se aplastó la gran rebelión irlandesa contra la conquista de ese territorio por los ingleses. Antes de esa unión de los tronos de Inglaterra y de Escocia en la persona de Jacobo VI de Escocia, los dos reinos habían estado frecuentemente en guerra desde el siglo XII. Pero Jacobo –bisnieto de la hermana mayor del rey inglés Enrique VIII, Margarita, y rey de Escocia entre 1567 y 1603– se convirtió en Jacobo I de Inglaterra, donde reinó desde 1603 a 1625. Su sucesión al trono inglés fue el modo de evitar la guerra civil tras la muerte de la reina Ana en 1603 sin un heredero directo. El nuevo rey, en contra de las expectativas de los protestantes más radicales, abandonó la guerra permanente de la reina Isabel I con España, toleró algunas prácticas de la religión católica y encargó una

nueva traducción de la Biblia (la Biblia del Rey Jacobo, de 1604). Su propósito principal como monarca de ambos reinos era dar una solución radical a las divisiones dentro de Inglaterra, y para ello, en su proclamación oficial del 20 de octubre de 1604 anunció que «hemos pensado terminar con los nombres separados de Inglaterra y Escocia y decidimos asumir para nos el nombre de Rey de la Gran Bretaña». Pero jurídicamente, y de hecho, la unión de los dos reinos era de carácter personal (algo similar a la unión entre España y Portugal entre 1580 y 1640 en la persona del rey español Felipe II). El Parlamento inglés no aceptaba una unión total entre los dos Estados por las implicaciones constitucionales que podría tener en Inglaterra, con lo que Escocia siguió siendo un Estado independiente gobernado por el *Privy Council* y el Parlamento escocés.

A partir de esta unión, la «anglicidad» se convirtió en uno de los aspectos de un patrón más amplio de identificación, pues con la nueva situación se podía hablar de una Inglaterra británica. Jacobo I gobernó, no obstante, desde Londres, excepto una visita cursada a Escocia. De esta manera estuvo menos expuesto que sus antecesores al impacto de las tensiones entre las autoridades escocesas o a los desafíos a la autoridad real[39].

Pero, por otra parte, durante el reinado de Jacobo I se produjo una separación entre la Corona y la propia identidad inglesa, ya que hubo descontentos por la supuesta política proespañola por parte del rey que producía rechazos al identificarse España con el catolicismo. Por este motivo se celebró en la opinión pública inglesa el fracaso de los planes matrimoniales del hijo del rey, el futuro Carlos I, con María Ana de Austria, hija de Felipe III de España, en 1623, lo cual ponía de manifiesto la profunda relación existente entre la religión, la política interior inglesa y su política internacional. En contra de esa política proespañola, el Parlamento de Westminster en 1624 echó las bases para una guerra con España. La crítica al rey Carlos I (1625-1649), en donde se podía observar esa diferenciación entre la Corona y la identidad nacional inglesa, se basaba en lo que se consideraba un asalto criptocatólico a la Iglesia de Inglaterra por parte del monarca. Con el recuerdo siempre presente entre los

protestantes ingleses de la actuación de la reina María Tudor (casada con Felipe II de España) setenta años antes, la política de Carlos I contribuyó a la idea de algunos de llegar incluso a eliminar la monarquía a causa de la religión, que seguía siendo la mayor seña de identidad política. La tensión entre Jacobo I y el Parlamento había sido grande, y con su hijo y sucesor Carlos I se agravó. Las guerras civiles de 1642-1646 y 1648 entre el rey y el Parlamento desembocaron finalmente en la ejecución del rey en 1649 y en la conquista de Escocia e Irlanda por el ejército del Parlamento inglés, que dominó a los realistas supervivientes.

Durante las guerras civiles y la década posterior de la República de Oliver Cromwell, se hicieron públicas distintas y contrarias propuestas sobre la libertad política y la libertad religiosa, y sobre la representación y la organización de la comunidad política por parte de los llamados *Levellers* y *Diggers* y de conocidos escritores. Ha sido especialmente célebre la intervención del poeta John Milton ante el Parlamento inglés, en plena guerra civil, en la que unía nación y religión (protestante):

> Lores y Comunes de Inglaterra, consideren de qué Nación son ustedes gobernantes: una nación no lenta y aburrida, sino de un espíritu rápido, ingenioso y penetrante, agudo para inventar, sutil y afilado para discurrir, no por debajo del punto más alto al que la capacidad humana pueda elevarse (....). Pero lo que está por encima de todo esto, el favor y el amor del cielo, es que tenemos un gran argumento para pensar de una manera peculiar que nos es propicia y favorable. ¿Por qué, si no, se eligió a esta nación antes que a ninguna otra para que desde ella, como desde Sion, sonaran y se proclamaran a toda Europa las primeras noticias y la trompeta de la Reforma? (...). Ahora, una vez más, por la concurrencia de signos y por el instinto general de los hombres santos y devotos, al expresar diaria y solemnemente sus pensamientos, Dios decreta el comienzo de una época nueva y grande en su Iglesia, hasta la reforma misma: ¿qué hace entonces sino revelarse a sus siervos y, como es su costumbre, primero a sus ingleses; digo como es su costumbre, primero a

> nosotros, aunque no nos fijemos en el método de sus consejos y seamos indignos. He aquí ahora esta vasta Ciudad; una Ciudad de refugio, la casa-mansión de la libertad, rodeada y protegida con su protección (...)[40].

Sobre el carácter fundamental de la libertad de conciencia se expresaba también John Milton con estas frases:

> Dadme la libertad de conocer, hablar y argumentar libremente según la conciencia, por encima de todas las libertades[41].

La Revolución inglesa de los años centrales del siglo XVII ha sido vista como una síntesis, de largo alcance, de ética calvinista y de un nuevo humanismo optimista. Según Hans Kohn, desde el calvinismo se formuló una identificación del pueblo inglés con el Israel del Antiguo Testamento como pueblo elegido por Dios; y con el Antiguo Testamento la generación de Oliver Cromwell irradió la nueva luz del racionalismo y de la libertad contra la autoridad en el ámbito espiritual y en el ámbito político.[42] Sobre esta identificación del pueblo inglés con el antiguo Israel escribió Oliver Cromwell:

> Está dotado con las mejores personas del mundo (...) Y en este Pueblo, en medio de este Pueblo, tenéis, lo que es aún más precioso, un Pueblo que es para Dios «como la niña de sus ojos», ¡y lo dice de ellos, sean muchos o sean pocos! Pero son muchos. Un Pueblo de la bendición de Dios; un Pueblo bajo su seguridad y protección, un Pueblo que invoca el Nombre del Señor; que los paganos no lo hacen. Un pueblo que conoce a Dios y un pueblo que teme a Dios. Y no tenéis de esto ningún paralelo; no, ¡no, en todo el mundo! (...) Tenéis un buen ojo para vigilaros (...) Un Dios que ha velado por ti y por nosotros. Un Dios que ha visitado estas naciones con un brazo extendido, y ha dado su testimonio contra la injusticia y la impiedad del hombre, contra aquellos que habrían abusado de tales naciones ...[43].

La Revolución del siglo XVII contribuyó a concluir el proceso iniciado un siglo antes con la integración de la religión protestante en la construcción de la nación[44]. Las acciones políticas llevadas a cabo en ese período revolucionario de las décadas centrales del siglo XVII y el papel central del Parlamento de Londres hicieron que la conciencia nacional se extendiera a más áreas geográficas y a más capas de la población, a la vez que se clarificaba la identidad nacional respecto a la religión. Los revolucionarios habían distinguido entre su lucha contra el poder absoluto de la Corona y el carácter nacional de la religión. La nación, con sus ingredientes religiosos, no ofrecía ninguna duda para la lealtad de los ingleses, y no precisaba de ninguna justificación monárquica[45].

La Restauración de 1660 no solo significó la restauración de la monarquía de los Estuardo –Carlos II–, sino también del verdadero poder del Parlamento. El experimento republicano se había terminado, y con él, el intento de imponer un gobierno sobre las Islas británicas por la fuerza. Escocia e Irlanda recobraron sus propios parlamentos –es decir, no se estableció tampoco ahora un parlamento común en Londres–, pero la élite política de Inglaterra experimentó una división en dos partidos que permaneció en el tiempo. El partido de los denominados *tories* creía que lo más importante era mantener la monarquía y la sucesión hereditaria, y era defensor de la Iglesia de Inglaterra. En el otro partido –el de los *whigs*– pensaban que el Parlamento tenía derecho a limitar los poderes del rey y que la sucesión de Carlos II debía establecerla el Parlamento; era, desde el punto de vista religioso, más radical que el partido de los *tories*.

Ambos partidos, no obstante, se alarmaron con las tendencias absolutistas de Jacobo, hermano del rey y sucesor de éste en 1685 con el nombre de Jacobo II. Tolerante con los católicos y convertido él mismo al catolicismo, Jacobo II fue visto como una amenaza para Inglaterra. Cuando el Parlamento de Londres rechazó apoyar la emancipación de los católicos, Jacobo acabó disolviendo finalmente el Parlamento y trató de gobernar sin él. Pero cuando en junio de 1688 nació un hijo varón con su segunda esposa, asegurándose así

la sucesión directa a la Corona de un católico, en vez de que recayera, como se esperaba, en la hermana protestante del rey, María Hyde, casada con el holandés Guillermo, príncipe de Orange, igualmente protestante, el *establishment* anglicano dio un golpe de Estado –deponiendo al rey, que huyó al extranjero– y cursó una invitación al holandés Guillermo de Orange para gobernar en Inglaterra, cubriendo así el vacío de poder que se había producido con la huida del rey Jacobo. La promesa de Guillermo de Orange, en octubre de 1688, era tener en Londres cuanto antes un Parlamento libre y legal, siendo su único objetivo la preservación de la religión protestante con un gobierno legal y justo. El *Bill of Rights* aprobado por el Parlamento en 1689 exponía que el trono inglés había quedado vacante por la abdicación de Jacobo II y se nombraba a Guillermo de Orange y a su esposa María, la hija de Jacobo, como soberanos conjuntamente, indicando que la sucesión a la Corona debería hacerse por la línea de María y de su hermana Ana, y se señalaba que ninguna persona católica o casada con una persona católica podría tener acceso a la sucesión. Se declaraba ilegal la prerrogativa del rey para suspender leyes y mantener un ejército sin aprobación parlamentaria. Para Escocia se restauraba el presbiterianismo[46].

Pocos años después de la Gloriosa Revolución, en 1707, se produjo la unión parlamentaria de Inglaterra y Escocia, con lo que la unión personal de ambos reinos en la persona del mismo rey que había tenido lugar en 1603 se transformó en la formación de un Estado único. La unión de 1707 dio a Escocia 45 diputados en la Cámara de los Comunes y 16 lores –elegidos por una asamblea de pares escoceses– en la Cámara de los Lores[47], una representación infravalorada de la población escocesa, pero por encima de su fuerza económica. A esta unión estatal se llegó por la combinación de los intereses ingleses y escoceses.

Ante la cuestión de la sucesión de la reina Ana, en el trono desde 1702, que no tenía herederos directos, los ingleses temían que, tras su muerte, Escocia rompiera la unión personal en el trono que venía desde 1603; los escoceses, por su parte, económicamente más

débiles que los ingleses, no querían quedar excluidos del mercado inglés ni del colonial. La unificación estatal de 1707 cimentaba una identidad política británica al unirse identidades separadas existentes. El Estado unido siguió guiándose por el Acuerdo revolucionario de 1701, el cual había recogido en un texto legal la Declaración de derechos del Parlamento inglés del 12 de febrero de 1689, que había establecido que el rey Jacobo II había desertado de Inglaterra y que un príncipe «papista» no era compatible con un reino protestante, con lo que se excluía a los católicos de la sucesión a la Corona[48]. Esta cuestión religiosa proporcionó un sólido cimiento para la identidad británica global, pues, aunque la religión de Inglaterra y de Gales era anglicana, diferente a la prebisteriana Escocia y a la católica Irlanda, lo que tenían en común ingleses, galeses y escoceses desde el punto de vista religioso era su anticatolicismo[49]. El Estado unido de 1707 siguió los principios de la Revolución Gloriosa de 1689, es decir, una monarquía con poder limitado, representación política, el «imperio de la ley» y un determinado nivel de tolerancia. La unión de la política y la religión que se plasmaba en la idea de Gran Bretaña (en la práctica, Inglaterra) como una «nación elegida», como un segundo Israel elegido por Dios, contribuiría enormemente al excepcionalismo inglés contemporáneo[50].

Ha sido la historiadora Linda Colley quien ha estudiado con más detalle esta creación de la identidad británica en el siglo XVIII. Al hacer una historia de la identidad nacional británica en este siglo, Colley señala que, si miramos estos años desde una perspectiva occidental y no desde una perspectiva insular, los acontecimientos que tuvieron el impacto más penetrante e inmediato fueron la Ilustración, el movimiento romántico y las dos grandes revoluciones de América y Francia. Y añade que en países como Holanda, España, Rusia, Dinamarca, Irlanda, Italia y Alemania, esta rica amalgama de estímulos fomentó la conciencia nacional y, en algunos casos, un nacionalismo total. Ella considera que Gran Bretaña no fue una excepción a esta tendencia general, sino todo lo contrario, pero debido a unas condiciones políticas, militares, sociales y económicas

bastante únicas, la conciencia nacional británica asumió aquí una forma peculiarmente intensa pero también compleja[51]. Según Colley, la conciencia de una identidad británica se produjo de manera distinta a lo que ocurría con la conciencia popular de la «anglicidad», o de la identidad galesa (*welshness*) o de la identidad escocesa, que eran considerablemente anteriores a la Revolución francesa. El primero de los factores que hace diferente esta situación tras la unión de Inglaterra y Escocia de 1707 fue, en su opinión, el hecho de los varios y prolongados períodos de guerra que vivió el Reino Unido de Gran Bretaña entre 1756 y 1815: primero, la Guerra de los Siete Años (1756-1763) entre las principales potencias europeas: Gran Bretaña y Prusia, por un lado, y Francia, España y Austria por otro; luego, la guerra de 1775 a 1783 en torno a la independencia de las colonias norteamericanas, y finalmente, de 1793 a 1802, y de nuevo de 1803 a 1815, las guerras derivadas de la Revolución francesa y las napoleónicas, respectivamente. Estos muchos años de luchas tuvieron un impacto directo en la industrialización, en la disponibilidad de créditos, en los niveles de impuestos y en los salarios; es decir, estos conflictos bélicos, que fueron de vital importancia para la producción de un cambio social y para una mayor politización de la población, también afectaron a la nación de una manera distinta. Colley menciona en concreto cómo la Guerra de los Siete Años (de 1756 a 1763) marcó el comienzo del fin del jacobismo, es decir, de los defensores del rey Jacobo II y de su política católica, como un elemento de división interna en Inglaterra. Señala igualmente el cambio demográfico efectuado a mediados del siglo XVIII, que recogía la revista *Scots Magazine* en 1760: uno de cada cuatro escoceses en edad militar estaba prestando servicio en el ejército y en la marina británicos, lo cual hizo que muchos de estos reclutas permanecieran en Inglaterra tras la guerra, y que contrajeran matrimonios con mujeres inglesas antes de regresar a Escocia. El conflicto bélico con Estados Unidos entre 1775 y 1783 contribuyó, por otra parte, a la unificación de la nación británica por otra vía. Al independizarse las colonias norteamericanas y cortarse la relación transatlántica que había tenido lugar durante las décadas

anteriores, se produjo una especie de compensación británica al intensificarse las relaciones entre Inglaterra y la franja celta de las Islas británicas[52].

El segundo factor en este fomento de la conciencia nacional británica que destaca Colley fue la proliferación de periódicos, novelas y revistas en la segunda mitad del siglo XVIII. Sólo en Inglaterra se triplicó el número de periódicos regionales y locales entre 1750 y 1800. En el mismo período proliferaron los directorios municipales, que ofrecían a la gente de todo el país datos concretos sobre sus conciudadanos; a principios del siglo XIX, los directorios nacionales cubrían información sobre toda Gran Bretaña, y se habían convertido en una empresa comercial viable[53].

El tercer factor que contribuyó a la formación de la conciencia nacional británica tuvo que ver con los efectos del aumento de la población: en Escocia el aumento fue de un 50 % entre 1801 y 1831, y en Inglaterra se duplicó la población entre 1780 y 1836. Y no solo aumentó el número de personas, sino que también se alteró radicalmente la estructura de edad de la población, hasta el punto de que, a la altura de 1826, casi el 60 % de los hombres y mujeres ingleses tenían menos de 24 años de edad; es decir, se había incrementado la población más joven, más receptiva a las nuevas ideas y a las nuevas formas de organización social (y política), haciendo que cambiaran sus actitudes hacia el país en el que vivían[54].

La característica especial y diferenciadora que Colley señala en este proceso de nacionalización fue el hecho de que no fuera el gobierno británico quien promoviera la conciencia nacional de una manera explícita, y encuentra tres motivos para esta ausencia de iniciativa política: en primer lugar, porque, a diferencia del Imperio ruso o el austríaco, o de las nuevas naciones posrevolucionarias, como Francia o Estados Unidos, el gobierno de la Gran Bretaña no tenía necesidad de hacerlo, pues el Estado británico era compacto y fuerte, y a lo largo del siglo XVIII y durante las guerras napoleónicas, demostró una elevada capacidad para reclutar soldados, recaudar impuestos, conquistar territorios en el exterior y mantener la

estabilidad interna del país. No había, por tanto, ningún motivo imperioso para fomentar oficialmente la idea de una nación británica. En segundo lugar, porque fomentar esa idea de la nación británica desde las instituciones políticas implicaba costes sociales y políticos que a algunos sectores de las clases dirigentes les parecían muy elevados. Para muchos conservadores, por ejemplo, el fomento de lo nacional implicaría abrir los puestos de la administración pública a la meritocracia, algo que iba en contra de la propia tradición. Aunque a largo plazo se produciría efectivamente el triunfo de la meritocracia, abriendo con ello las puertas de los puestos dirigentes a mucha más gente, Colley señala que, hacia 1830, por ejemplo, el número de puestos en la administración estatal ocupados en virtud del mérito no superaba el 50 %, lo cual significa que la maquinaria gubernamental británica siguió siendo de carácter tradicional aun después de la Ley de Reforma de 1832[55].

En el proceso de difusión de la conciencia británica, Colley reconoce que la integración británica de 1707 tuvo sus consecuencias sobre Gales y Escocia, pero considera, por otra parte, que no debe exagerarse la pasividad de sus habitantes, pues fueron sobre todo ellos los que manifestaron su deseo de integrarse, practicando una integración desde abajo, como se vio en la difusión del idioma inglés y el rápido declive del galés y del gaélico después de 1750[56]. Muchas familias galesas y escocesas de clase trabajadora consideraban que el idioma inglés era una ventaja para disponer de una mayor movilidad geográfica y más perspectivas de empleo. También para ellos la inclusión en una nación más amplia podría ofrecer una mejora personal y nuevas oportunidades. Colley no considera que esta reacción popular fuera un simple asentimiento a la extensión de la hegemonía inglesa y de la élite, sino que parece más que probable que el aumento de los contactos entre Inglaterra, Gales y Escocia durante estas décadas no sólo fomentara la cohesión de la clase alta, sino que también lo hiciera con la clase obrera[57]. Aunque no desaparecieron los patriotismos locales de Gales, Escocia e Inglaterra, se desarrolló rápidamente una conciencia británica más amplia, la cual influenció, y fue influenciada a su vez, por las

aspiraciones de los diferentes sectores sociales, es decir, que el incremento de la conciencia de clase social se desenvolvió dentro de esta creciente conciencia nacional: el ámbito local no era ya para muchos hombres y mujeres británicos el centro de su vida, ya que podían asociarse con personas de fuera de su propia localidad. Al mismo tiempo, casi todos los grupos de interés de Gran Bretaña recurrieron a un lenguaje nacionalista en sus reivindicaciones de un reconocimiento cívico más amplio.

En resumen, según el análisis de Linda Colley, el gobierno británico no tuvo necesidad durante muchas décadas del siglo XVIII y del XIX de acudir a una movilización patriótica, pues podía suponer una dificultad para la clase gobernante. La «movilización nacional» era necesaria para los tiempos de guerra, pero en tiempos de paz –y para Inglaterra hubo una prolongada paz después de 1815– podía resulta peligrosa en el sentido de que lógicamente se tendrían que introducir cambios en el sistema electoral para abrirlo a quienes habían sido llamados a defender la patria. Es decir, de la participación en la guerra se derivaba una exigencia de participación política, que los gobernantes empezaron a cumplir con la reforma electoral de 1832 y con las sucesivas reformas de 1867 y 1884. Sólo después de la década de 1870, concluye Colley, la élite gobernante de Gran Bretaña acudió a un vocabulario patriótico y abiertamente nacionalista; y no es casualidad que este fenómeno coincidiera con la extensión masiva del sufragio (1884) y con la introducción de la educación popular obligatoria.

A mediados del siglo XVIII inglés se puede observar cómo, mientras el *Dictionary de Johnson* (1755) definía la nación como «un pueblo diferenciado de otro pueblo, en general por su lengua, origen o gobierno»[58], la patriótica canción *Rule Britannia*, compuesta en 1740, opera con una idea de nación de la que se desprende un «deber ser» para sus integrantes: Gran Bretaña como nación es presentada aquí con un reconocimiento divino y señalada por su misión imperial[59].

e) La interpretación *whig* de la historia inglesa: Edmund Burke

Durante la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, el pensamiento radical quedó desacreditado en Gran Bretaña al ser identificado con una posición favorable hacia Francia. Se reforzó, por el contrario, el conservadurismo político y la defensa de la constitución inglesa, cuyos valores e instituciones fueron interpretados como expresión del progreso y fundamento suficiente para afirmar que Inglaterra no necesitaba ninguna revolución como la francesa de 1789. El irlandés Edmund Burke (1730-1797), diputado *whig* en el Parlamento de Westminster durante casi treinta años (1766-1794), fue especialmente relevante para la definición de una identidad inglesa desde esta perspectiva histórica, que fue mantenida y continuada durante el siglo XIX. En su *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1791) criticó todo el proceso revolucionario francés, al que le contraponía el proceso seguido por Inglaterra a lo largo de su historia y culminado en la Revolución Gloriosa de 1688. Para Burke, la Carta Magna de 1215, la *Petition of Right* de 1628 y el *Bill of Rights* de 1789 habían sido

> la política uniforme de nuestra contribución para reivindicar y afirmar nuestras libertades, como una herencia implícita derivada de nuestros antepasados, y para ser transmitida a la posteridad (...). Esta política me parece que es (...) la feliz consecuencia de seguir la naturaleza, la cual es sabiduría sin reflexión (...). La gente que no mira a sus antepasados nunca mirará a la posteridad)[60].

«Las guerras de la historia» desempeñaban un papel clave en la política o, al menos, en la retórica política de Burke. En su *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791) escribió que sus ideas tenían más coherencia con los principios de la Revolución Gloriosa que las ideas de su oponente, el reverendo Richard Price, el cual había calificado de «gloriosa» la Revolución francesa en su sermón *On the Love of Our Country,* pronunciado en Londres el 4 de noviembre de 1789. Para Burke no se podía comparar la Revolución francesa con la Revolución Gloriosa inglesa, como sí afirmaban los *whigs* radicales, los cuales, para fundamentar su posición política y condenar la

violencia en Francia, presentaban la Revolución Gloriosa como una acción básicamente pacífica, ocultando así los sucesos violentos que habían ocurrido en Escocia e Irlanda. La interpretación de la nación inglesa por parte de Burke se situaba dentro de la afirmación de la existencia de un orden divino que daba sentido al pasado, al presente y al futuro, pues la historia para él estaba dotada de un sentido, es decir, no era una mera sucesión de acontecimientos. Su afirmación y valoración de la Revolución Gloriosa iba acompañada de una valoración de la Edad Media inglesa, porque en ella se había desarrollado el parlamentarismo inglés y se había luchado en contra de Francia defendiendo las libertades inglesas, de modo que no podía aceptar la tesis de que durante la Edad Media Inglaterra había estado bajo el yugo normando. Esta «anglización» de la Edad Media resaltaba la continuidad de toda la historia inglesa y era la demostración del carácter nacional inglés.

1.3. Inglaterra en los siglos XIX y XX: la nación civilizadora e imperial

En la primera mitad del siglo XIX se puede decir que en Gran Bretaña se mantuvieron las ideas políticas y económicas de la llamada Ilustración escocesa, que comprendían básicamente una concepción universalista de la naturaleza humana y una concepción de la historia en la que su motor principal era el esfuerzo de los individuos para obtener satisfacciones y mejoras en su vida. En esta visión iban de la mano la acumulación de riqueza y el progreso en las costumbres humanas, sin que fueran antitéticos entre sí. Dentro de este marco, las naciones desempeñaban el papel de suministradoras de instituciones políticas que atendían ciertas necesidades colectivas mínimas. La idea de progreso guiaba la acción política dentro de una perspectiva cosmopolita, y la ciencia de la «economía política» que se cultivaba en Gran Bretaña tenía un carácter universalista. Esto quiere decir que en esas décadas primeras del siglo XIX no prosperó en Gran Bretaña una visión de la sociedad de carácter organicista ni

se desarrollaron con solidez los planteamientos románticos de otras partes de Europa[61].

La respuesta inglesa a las revoluciones europeas de 1848 fue, según Mandler, una combinación de horror ante la locura extranjera y de autosatisfacción por la estabilidad de las instituciones propias. Esta reacción acentuó el sentido de la diferencia que sentían los ingleses respecto a otros países continentales, aunque dicha diferencia difícilmente podía expresarse en términos de «nación» o de «raza», pues esas eran precisamente las causas a las que los ingleses atribuían los errores continentales. Incluso aquellos pensadores más radicales que simpatizaban con los movimientos de emancipación de los pueblos eslavos, o con los movimientos nacionales existentes en Francia, Alemania o Italia, lo hacían más por su componente de lucha por la libertad que por su carácter nacional. Los comentaristas conservadores, por su parte, no se identificaban con los movimientos de emancipación de los pueblos oprimidos –lucharan por su libertad o por su nación–, sino que se manifestaban a favor de imperios multiculturales inestables, como Austria, mientras que los liberales moderados se decantaban más bien por un Estado multinacional como Suiza[62].

a) Inglaterra como nación civilizadora: Thomas Carlyle, Thomas B. Macaulay, Henry Thomas Buckle

En la década de 1840, el escocés Thomas Carlyle (1795-1881), filósofo e historiador de la Universidad de Edimburgo, conocedor de la filosofía alemana –especialmente de Fichte–, que ensalzaba a héroes nacionales como Oliver Cromwell o Federico II de Prusia, no llegó, sin embargo, a formular un pensamiento nacional en los términos en los que se hacía en esa época en el continente europeo, pues su valoración del papel de Inglaterra en la historia del mundo se hacía expresamente desde una perspectiva civilizatoria. En sus escritos *Charisma* (1840) y *Pasado y presente* (1843), Carlyle aclamaba a los ingleses como los nuevos romanos, que tenían en sus manos la tarea de civilizar el mundo:

> Esta nación tiene ahora ciudades y campos de cultivo, tiene furgonetas de primavera, vagones de carga, leyes, libros, flotas de guerra, almacenes y muelles en la India Occidental; ¡vean lo que ha hecho y lo que aún puede construir y hacer![63].

Los romanos han muerto y han llegado los ingleses, y este último pueblo ha tenido dos grandes tareas asignadas: la primera gran tarea industrial ha sido la de conquistar la mitad o más de este planeta Tierra para su utilización por el hombre; y en segundo lugar, la gran tarea constitucional de compartir, de alguna manera pacífica y duradera, el fruto de dicha conquista, mostrando a todas las personas cómo podría hacerse[64]. En esta aventura histórica mundial, Carlyle incluía también a los rusos, además de a los ingleses, pues consideraba que al igual que los romanos y los ingleses, los rusos son también un pueblo «silencioso», un pueblo trabajador en lugar de ser, como los franceses, charlatanes y teóricos ineficaces. La diferencia que veía entre los rusos y los ingleses era que los primeros estaban haciendo el trabajo civilizatorio en Asia en gran parte como una operación militar, «perforando toda Asia y Europa de bases militares», mientras que los ingleses, aunque también hicieron sus conquistas con el uso de las armas, las llevaban a cabo sobre todo con la abrumadora superioridad de sus actividades comerciales e industriales. Carlyle les recordaba a sus lectores la epopeya de Inglaterra, «no cantada en palabras», sino escrita sobre la faz del planeta, en los siguientes términos:

> ¡Qué profundo sentido práctico en ti, gran Inglaterra! Un profundo sentido de la justicia y del coraje, en el que, bajo todas las confusiones y perplejidades del mundo, y bajo la más compleja de las emergencias en las que vivimos, ¡aún hay esperanza, aún hay confianza! (...) Sólo la naturaleza te conoce, reconoce tu valor y tu fuerza: tu epopeya, no cantada en palabras, está escrita en grandes caracteres en la faz de este planeta: en los mares, en el comercio del algodón, en los ferrocarriles, en las flotas y en las ciudades, en los imperios

indios, en las Américas, en las Nuevas Holandas; se puede leer en todo el sistema solar![65].

En el mismo año revolucionario de 1848 se publicaban los dos primeros volúmenes de la *Historia de Inglaterra desde la accesión al trono de Jacobo II*, escrita por el político e historiador Thomas Babbington Macaulay (1800-1859)[66]. El libro, de gran éxito en los años centrales de la época victoriana, presenta la historia de Inglaterra como una historia de civilización y progreso, en donde Inglaterra –superadas la autocracia y la superstición– había creado una constitución equilibrada, en la que se recogían la libertad de creencias y la libertad de expresión. Macaulay resalta en su relato el papel heroico de las instituciones políticas y de los gobernantes ingleses, así como la función civilizatoria de Inglaterra. En el cuadro que pinta de la historia inglesa no da cabida a elementos de carácter racial, sino a aquellos elementos que tienen que ver precisamente con el nivel de civilización y de progreso humano que Inglaterra ha alcanzado[67].

En la misma línea se desenvuelve la obra de Henry Thomas Buckle (1821-1862), *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857-61), en la que enmarca la historia de Inglaterra en el gran proceso de la civilización humana[68]. La civilización la entendía Buckle como un avance en el conocimiento, en el sentido de la difusión del conocimiento racional entre las personas. Lo más importante para él era el «carácter» de la gente, que venía determinado por el medio ambiente, por la educación y por la existencia de un autogobierno político. Buckle consideraba en concreto que el pueblo inglés había desarrollado como nadie la civilización gracias a su posición geográfica insular, a su clima fresco, a su temprano acceso al establecimiento de un sistema jurídico y de un autogobierno local, y por haber triunfado contra el patriarcalismo desde el reinado de Isabel I en el siglo XVI. Estas instituciones eran para él la causa del «tono de independencia, y del elevado porte, y no al revés»[69]. Y señalaba además que el progreso en la civilización logrado por

Inglaterra podía ser transmitido a otros pueblos menos favorecidos[70].

El libro de Buckle no sólo pretende explicar por qué se alcanzó la civilización primeramente en Inglaterra, y por qué otros países se habían quedado atrás, sino también cómo estos otros países podrían, no obstante, alcanzarla. Su libro era un ejemplo de aplicación del método comparativo para explicar por qué las naciones ocupan el lugar que ocupaban en la escala de la civilización y para poder enseñarles el camino para ascender en la escalera del progreso. Él pensaba, en definitiva, que había un «hombre universal», que tiene desarrollos diferentes según las diferentes zonas de la tierra, pero lo alcanzado por Inglaterra tenía una carácter único[71]. Estas ideas fundamentales sobre la historia y sobre el progreso las expone de manera resumida en el propio libro, y son del siguiente tenor: 1) la historia de cada país está marcada por sus características peculiares, que hacen distintos a unos países de otros, lo cual permite realizar una generalización, ya que estas características no están afectadas, o muy poco, por hombres individuales; 2) para hacer esta generalización, es preciso hacer un análisis sobre la relación entre las condiciones sociales y las condiciones del mundo material de cada sociedad; 3) la historia de un solo país, como Inglaterra, sólo se puede entender con una investigación previa sobre la historia en general; 4) para poder hablar de progreso era importante que se cultivara la discusión libre, tal como él afirmaba que se había desarrollado desde el siglo XVI, así como practicar el escepticismo sobre los líderes y las instituciones. De hecho, Buckle prefería estudiar la historia de los pueblos más que la de las élites o las instituciones[72].

b) El debate de John Stuart Mill y Lord Acton sobre la nación (1861-1862)

De los años centrales del siglo XIX se ha hecho famoso un debate sobre la nación mantenido entre dos personalidades del liberalismo inglés, ambos diputados *whig* en la Cámara de los Comunes: el

filósofo y economista John Stuart Mill y el historiador John Emerich Dalberg-Acton. Para analizar el concepto de nación de John Stuart Mill (1806-1873) hay que tener presentes, al menos, tres de sus obras. La primera de ellas es la *Lógica* (1843), en la que señalaba que el estudio del carácter nacional (o carácter colectivo) había estado muy abandonado, siendo así que era realmente «la ley sociológica más importante»[73], y que merecía ser estudiado, pero

> no tanto en los actos del gobierno, sino en los dichos populares o en la opinión pública, en el carácter de las personas, en las leyes e instituciones, en tanto en cuanto son el trabajo de la nación misma, o son reconocidos o apoyados por ella[74].

La segunda obra es su conocido libro *On Liberty (Sobre la libertad,* 1859), en el que su defensa de la libertad individual arranca del hecho de que la libertad estaba siendo atacada por una nueva forma de tiranía, no ya la ejercida por un monarca absoluto, sino la desarrollada por «la mayoría» social, que había venido a reemplazar así a la vieja tiranía del «despotismo»[75]. Y, finalmente, su obra de 1861, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, en la que, dentro de su análisis del gobierno democrático, le dedica el capítulo XVI a la nación *(nationality).* Para Mill,

> un grupo humano se constituye en una nación cuando está unido entre sí por simpatías comunes que no existen entre ese grupo y cualquier otra persona, que lo hacen cooperar entre sí más voluntariamente que con otras personas, que desean estar bajo el mismo gobierno, y que desea ser un gobierno por sí mismo, o una parte de sí mismo, exclusivamente[76].

Y después de señalar que el sentimiento nacional puede haber sido originado por diversas causas (la identidad racial y de origen, la lengua, la religión, etc.), entra en el tema central de su exposición. Su punto de partida, del que derivan sus reflexiones sobre la nación, es el reconocimiento de la libertad individual y de las instituciones libres, constituyéndose esta exigencia de instituciones libres en la

razón por la que se requiere que los límites de los Estados coincidan con los de la nación. La cuestión es para él que «las instituciones libres son casi imposibles en un país compuesto de nacionalidades diferentes, en un pueblo donde no haya lazos de unión, sobre todo si ese pueblo lee y habla distintos idiomas»[77], pero cuando hay un pueblo cuyos miembros están dispersos, pero con voluntad de unirse, tiene sentido buscar la unidad nacional, procediendo entonces de abajo a arriba.

No obstante, Mill es muy consciente de que, en la práctica, se presentan importantes obstáculos para la aplicación de este principio general de que los límites del Estado se acerquen a los de la nacionalidad. Los obstáculos pueden ser, en primer lugar, de tipo geográfico, es decir, debidos a la ubicación de los individuos sobre el territorio[78]. Pero salvadas las dificultades geográficas en la medida que sea razonable hacerlo, se presenta, dice Mill, un segundo obstáculo de carácter moral y social. La experiencia muestra, según él, que es posible la fusión de una sociedad con otra, y que cuando esta nacionalidad era originariamente un grupo inferior o atrasado del género humano, esta fusión ha sido muy beneficiosa para ese grupo[79], pues es un beneficio para la raza humana todo lo que tienda a mezclar las nacionalidades, a fundir sus cualidades y sus caracteres particulares en una unión común. En ese caso, la unión no destruye los grupos, sino que suaviza su rudeza y colma el vacío que los separa. Pero para que esta fusión sea posible se precisan, según Mill, determinadas circunstancias, siendo muy numerosas las combinaciones que pueden establecerse. Mill menciona algunas de esas circunstancias: cuando uno de los grupos es superior en cultura al otro, por ejemplo, o cuando, por el contrario, los grupos son casi iguales[80]. Según él, la fusión que presenta más problemas es cuando las naciones son iguales en cuanto al número de habitantes y a la organización del poder, pues cada una de ellas tiende a mantenerse en lucha contra las otras, remarcando sus diferencias, resucitando viejas costumbres ya olvidadas o lenguas caídas en desuso para hacer más patentes las diferencias. Cuando se da esa

situación con un gobierno despótico que resulte distinto para todas ellas, que

> atienda más a su poder que a sus simpatías nacionales y que las trate en pie de igualdad, eligiendo indiferentemente sus instrumentos de opresión en una o en otra, la identidad de situación compartida produce entonces una armonía de sentimientos entre las distintas razas que pueden llegar a verse como «compatriotas», sobre todo si están diseminadas en el mismo territorio.

Pero si la aspiración a tener un gobierno libre se produce antes de que se hubiera realizado la fusión, ya no será posible dicha fusión, y según las circunstancias sería conveniente romper los lazos. Este sería el caso, dice Mill, de una provincia italiana bajo dominio francés o bajo el yugo alemán en esa época; entonces sería conveniente romper los lazos totalmente.

Sin desarrollar ahora esta casuística, merece la pena recordar la reflexión de Mill sobre el caso de Irlanda, pues es un caso que refleja al mismo tiempo su interpretación de Inglaterra. Mill entiende que estamos ante un caso en el que la nación que se impone a la otra es al mismo tiempo la más numerosa y la más civilizada, mientras que la nacionalidad sometida es poco importante y no tiene ninguna esperanza de recobrar su independencia. Entonces, en este caso, si es gobernada con justicia, y si los miembros de la nacionalidad más numerosa no se hacen odiosos por tener privilegios exclusivos, la menor de las dos nacionalidades suele conformarse poco a poco con su posición hasta fusionarse con la otra más importante[81]. Y señala expresamente en el caso de Irlanda que si no todos los irlandeses tienen los mismos sentimientos respecto a Inglaterra es debido a que son un pueblo con un número suficiente de habitantes para formar por sí solos una nación respetable, y a que, hasta hacía poco tiempo, habían sido gobernados por los ingleses de una manera que había generado sentimientos de odio en los irlandeses hacia el gobierno inglés. Mill piensa que en el momento en que él está escribiendo ya no había

motivos para ello, pues un irlandés no es menos libre que un inglés, y tiene una posición como ciudadano igual a la de los ingleses. Y considera además que hay fundamento para pensar que el problema irlandés habrá cesado por completo en el espacio de una generación. Él cree que el único agravio real que sufre Irlanda es el del establecimiento allí de la Iglesia de Inglaterra, la Iglesia oficial anglicana, pero señala que este obstáculo no sólo le afecta a Irlanda sino también a casi la mitad de Inglaterra propiamente dicha. Considera, en definitiva, que, exceptuando esta diferencia religiosa y ese recuerdo del pasado, no hay ningún otro aspecto que pueda hacer a los irlandeses insensibles a las ventajas que ellos como pueblo menos numeroso recibirían necesariamente cuando llegaran a formar parte de otro pueblo, que no solamente es su vecino más inmediato, sino el más rico y uno de los más libres, más poderosos y más civilizados de la tierra[82]. La fusión, por tanto, con otro pueblo más civilizado trae ventajas.

John Emerich Dalberg-Acton (1834-1902), también *whig* como John St. Mill, se sintió espoleado por sus *Consideraciones sobre el gobierno representativo* y escribió una respuesta distinta a la de Mill en su ensayo *Nationality,* de 1862[83] Acton, al igual que otros pensadores de la época, sitúa el origen del nacionalismo en la Revolución francesa, porque ésta, por las doctrinas involucradas en ella y por su influencia en los acontecimientos, «había enseñado al pueblo a tomar su voluntad y sus deseos como el criterio supremo del derecho»[84]. Esto, sin embargo, no significaba que Acton considerara la Revolución como un acontecimiento positivo, pues pensaba más bien, por el contrario, que el recurso a las masas que se fue haciendo habitual en la época posterior a la Revolución había acostumbrado a las masas a ser arbitrarias e insubordinadas[85]. Y la conclusión a la que llega era que el nacionalismo significaba «un retroceso en la historia», y que su difusión «estaría marcada por la ruina tanto material como moral»[86].

Su reflexión sobre la nación estaba muy marcada por el hecho histórico de la partición de Polonia –realizada en tres fases entre 1764 y 1795–, al considerar que en ese fenómeno concreto había

nacido la «teoría de la nacionalidad». Para él, la desaparición del Estado polaco había hecho que, a partir de entonces, una nación pidiera estar unida en un Estado, «como si fuera un alma caminando a la búsqueda de un cuerpo en el que comenzar la vida de nuevo», y que se oyera por vez primera el grito de que el sistema de Estados existente era injusto, por no adecuarse a fronteras naturales, «mientras un pueblo entero estaba privado de su derecho a constituir una comunidad independiente»[87]. Contra el despotismo causante de la partición de Polonia, Acton pensaba que había dos caminos posibles a seguir: uno el que había emprendido en 1688 el espíritu de la libertad inglesa, y el otro el que había emprendido Francia con la doctrina revolucionaria. Según él, esta doctrina había conducido a la eliminación de la monarquía francesa y había puesto en riesgo a la propia nación francesa, pues, para Lord Acton un «verdadero republicanismo» sólo puede funcionar con el establecimiento de una confederación en la que se unan comunidades independientes: la democracia sacrifica el «autogobierno» a favor de preservar la unidad o preserva la unidad mediante una unión federal. La vía adoptada por los franceses se había correspondido con la primera de estas dos alternativas, es decir, salvar la «unidad –la unidad del pueblo en abstracto–, sin tomar en consideración el pasado, y dotarla con un poder para cambiar su decisión en cualquier momento». El «pueblo» personificado en la República Una e Indivisible, significaba la existencia de un poder supremo sobre el Estado, un poder distinto, e independiente, de sus miembros: por primera vez en la historia, decía Acton, se había establecido una idea abstracta de «nación»[88]. El resultado de la Revolución francesa había sido, por tanto, que la nación estaba «fundada en la supremacía perpetua de la voluntad general (*collective*)», siendo esta unidad de la nación la condición primordial y básica ante la que ha de someterse cualquier otro poder.

En el caso de Inglaterra, por el contrario, Acton consideraba que se había optado por la otra vía, en la cual el principio de la libertad era el criterio superior para la fusión entre nación y Estado. Esto

implicaba, en concreto, que para la libertad era más conveniente la presencia de diferentes *nationalities* en un Estado que la realización de una fusión entre nación y Estado. Por eso Acton consideraba que la solución inglesa era la condición para una vida civilizada. Y en sentido contrario, la teoría moderna de la nación –hacer coincidir al Estado con la nación– era para él el mayor enemigo de los derechos de la nación. En su argumentación señalaba que hacer coincidir al Estado con la nación conduce a una situación de sometimiento de todas las otras naciones que pudieran estar dentro de las fronteras estatales, al no admitirlas en un plano de igualdad con la nación dirigente que constituye el Estado, pues,

> de situarlas en un plano de igualdad, el Estado dejaría de ser nacional, lo cual entraría en contradicción con el principio de su propia existencia. Y si se cumplieran las exigencias del Estado, entonces las consecuencias serían la eliminación de las razas inferiores o su conducción a una situación de servidumbre o de dependencia[89].

Sin embargo, cuando hay convivencia entre «razas» con distinto nivel de civilización dentro de un Estado, la propia convivencia eleva a esas razas inferiores, y las naciones agotadas o en decadencia reviven por el contacto con una vitalidad más joven. Por ello concluye que

> es en la fragua del Estado donde tiene lugar una fusión entre nacionalidades distintas, donde se puede comunicar el vigor, el conocimiento y la capacidad de una parte de la humanidad a otra.

Donde, por el contrario, coincidan los límites estatales y los nacionales, la sociedad deja de progresar:

> La diferencia entre las dos (partes) une a los hombres no sólo por los beneficios que confiere a los que viven juntos, sino porque conecta la sociedad con un lazo político o nacional y da a cada

> pueblo un interés por sus vecinos, sea por estar bajo el mismo gobierno, sea por pertenecer a la misma raza, promoviendo así los intereses de la humanidad, de la civilización y de la religión![90].

La nación y el Estado generan distintos tipos de pertenencia: la raza es una comunidad de afectos e instintos, mientras que el Estado es una autoridad que gobierna con leyes, que impone obligaciones y que da carácter moral a las relaciones naturales de la sociedad. La relación con la raza es de carácter meramente natural o físico, mientras que la relación con el Estado es de carácter moral, y genera deberes con el Estado:

> Si la nación pudiera existir sin el Estado, sujeta solamente al instinto de conservación, sería incapaz de sacrificarse, negarse, controlarse; sería un fin y una norma para sí misma. En el orden político, por el contrario, se realizan objetivos morales y se buscan fines públicos, a los cuales han de ser sacrificados los intereses privados, e incluso la existencia[91].

De aquí que, para Acton, la nacionalidad configurada por el Estado es la única que tiene derechos políticos[92]. Y por ello, para él, el patriotismo político consiste en la transformación del instinto de conservación en un deber moral, el cual puede llegar a que el individuo sacrifique su propia vida. Esta diferenciación entre nación (o raza) y Estado la expone Acton con ejemplos europeos: los suizos son étnicamente franceses, o italianos o alemanes, pero ninguna de las tres nacionalidades tiene la más mínima pretensión sobre las demás; sólo la tiene la nacionalidad suiza, puramente política. En los casos de Gran Bretaña y de Austria también encuentra Acton una forma de Estado dentro de la que conviven razas distintas. Y partiendo Acton de que el fin de la «sociedad civil» [Estado] es el establecimiento de la libertad para la realización de deberes morales, considera que son más perfectos aquellos Estados que incluyen dentro de sí varias nacionalidades, como el Imperio británico o como Austria, los cuales incluyen distintas nacionalidades sin oprimirlas.

Son imperfectos los Estados «en los que se ha producido una fusión de razas», y son decrépitos aquellos en los que han desaparecido los efectos de la mezcla de razas. Su conclusión final es que

> un Estado que sea incapaz de dar satisfacción a distintas razas se condena a sí mismo. Un Estado que trabaje para neutralizarlas, absorberlas o expulsarlas, destruye su propia vitalidad. Un Estado que no las incluya está desprovisto de la principal base de autogobierno. Por lo tanto, la teoría de la nacionalidad es un paso hacia atrás en la historia[93].

No obstante su crítica a la teoría de la nación de su época, Acton destaca la importancia histórica que ha tenido porque la exigencia de un reconocimiento político de la nación puede obligar a un gobierno a no recaer en el absolutismo, que era para él, como hemos mencionado antes, el causante de que surgiera la teoría de la nación. En este sentido, Acton considera que la teoría de la nación puede suministrarle un correctivo a la monarquía absoluta, pero también puede suministrárselo a la revolución, al socialismo y a la democracia. La nación puede acabar oponiéndose a la revolución, porque al proclamar los derechos de la nación antes que nada se pone a sí misma por encima de la propia revolución democrática. Es decir, la nación no permite que ni la revolución, la democracia o el socialismo impongan sus propios objetivos, pues se pone a sí misma como la entidad primera y fundamental por encima de cualquier otro objetivo. Cuando la nación aspira como tal a ser el primer y absoluto criterio, cualquier otro objetivo –sea el de la libertad o el del progreso– queda subordinado o sacrificado a ella. Por eso Acton considera la nación un elemento esencial para el Estado, pero no acepta que tenga un carácter supremo o absoluto para determinar al Estado. Acton cree que la idea de la nación tiene su utilidad si aceptara lo recibido de la historia y se sometiera a las leyes existentes, sin convertirse en un ideal de carácter absoluto que debiera determinar el futuro. Reconoce los servicios prestados por la teoría de la nación en contra del absolutismo, en contra de la revolución y en contra del socialismo, pero le critica su pretensión de

convertirse en el principio absoluto de la vida política y, por tanto, de no aceptar los resultados y las leyes de la historia.

Su idea de nación, insiste Acton, tiene que ver con la diversidad y no con la uniformidad, tiende a la armonía y no a la unidad, acepta las condiciones existentes de la vida política y no aspira a generar cambios políticos arbitrarios[94]. A la base, por tanto, de su posición está su clara diferenciación entre nación y Estado, y el distinto tipo de pertenencia que cada una de estas entidades genera. El tipo de pertenencia que el Estado genera en sus miembros es de carácter «moral», en el sentido de que genera deberes y derechos en los ciudadanos, mientras que el tipo de pertenencia que genera una comunidad basada en la raza, o en la cultura, no puede imponerse al Estado, con lo que el ideal de que se identifiquen nación y Estado no solo no significa para él progreso y civilización, sino todo lo contrario: un retroceso.

c) Nación e imperio: Walter Bagehot, Benjamin Disraeli, Edward Caird, William Gladstone, John Seeley, Charles H. Pearson, J. A. Hobson y Thomas H. Green

Hemos mencionado anteriormente la dimensión civilizatoria que tenía la vision de la historia en Inglaterra. Esta perspectiva se mantuvo en los años centrales de la larga época victoriana, sin que llegara a establecerse una idea romántica de la nación. Y de esa perspectiva civilizatoria de Gran Bretaña participaron tanto liberales como conservadores.

En algunos intelectuales, como Walter Bagehot en su libro *Physics and Politics*, publicado en 1872[95], el lenguaje, que puede parecer próximo al del darwinismo social, no puede ocultar el hecho fundamental de que Bagehot rechaza cualquier base racial para explicar el progreso de la civilización humana. Expresión máxima de este progreso ha sido, según él, el establecimiento de la «libertad de pensamiento», y una vez alcanzado este nivel de civilización, ha producido algo en la naturaleza humana que permite su estabilización, sin ningún gran riesgo de degeneración. Aunque la

civilización no sea tan fácil de alcanzar o no esté muy extendida, en opinión de Bagehot parece ser ampliamente accesible para muchos pueblos, equipados con capacidades innatas, aunque estén todavía estancados en los estadios más bajos de la civilización[96]. Según indica, el hombre civilizado no está tan lejos del salvaje, pues sus características bárbaras subyacen bajo la corteza de la cultura, haciendo posible que se desencadenen pasiones largamente reprimidas por las costumbres establecidas, como sucedió en la Revolución francesa. Para él, el motor de la mejora de las masas es la imitación de sus superiores sociales, que, en el caso de Inglaterra, significa una glorificación de aquellas instituciones que la habían puesto en la cima de la civilización. La ausencia en su pensamiento de un concepto «organicista» de nación le hacía posible resaltar la función de las instituciones creadas por los ingleses. Su *The English Constitution*, publicado en 1867, situaba el respeto a las instituciones políticas establecidas como el fundamento de la integración de una sociedad liberal, que no implicaba, no obstante, ni la introducción del sufragio universal ni la democracia[97].

La preservación de las instituciones políticas inglesas constituye también el principal objetivo político para el líder del Partido Conservador inglés Benjamin Disraeli (1804-1891), primer ministro del Reino Unido durante los años 1874-1880, quien veía en las instituciones encarnados de manera permanente los «principios de la libertad, del orden, de la ley y de la religión». Pero su segundo objetivo era conservar el imperio, objetivo que Disraeli quería cumplir en contra de los liberales, quienes, según él, llevaban ya cuarenta años intentando desintegrarlo.

Y es en relación con este objetivo imperial como Disraeli plantea que Inglaterra tendría que optar pronto entre guiarse por el principio nacional o por el principio cosmopolita. En uno de sus más famosos discursos, pronunciado en 1872 en el Crystal Palace de Londres, critica abiertamente a los que consideraban que las colonias, y especialmente la India, eran una carga económica para Inglaterra. Frente a ellos, Disraeli argumentaba que el aspecto financiero de la cuestión no puede desatender las «consideraciones morales y

políticas que hacen grandes a las naciones, y por cuya influencia los hombres se distinguen de los animales[98]. Es este planteamiento el que le lleva a pedir a todos los que regresen de las colonias a sus casas que les digan a aquellas personas sobre las que tengan alguna influencia:

> Que está cerca el tiempo, o que, al menos, no puede estar muy lejos, en que Inglaterra tenga que decidir entre el principio nacional y el principio cosmopolita. La cuestión no es una cuestión baladí. Se trata de saber si os conformaréis con ser una Inglaterra confortable, modelada y moldeada según los principios continentales, y que, a su debido tiempo, se enfrentará a un destino inevitable, o si seréis un gran país, un país imperial, un país en el que vuestros hijos, cuando asciendan y ocupen puestos de importancia, obtengan no sólo la estima de sus compatriotas, sino que se ganen el respeto del mundo (...)[99].

A esta idea de nación, que contiene una dimensión política y no solo económica, se refería también Disraeli con su objetivo político de reconciliación de las clases sociales. Con su política laboral, sanitaria y de protección al trabajador, quería superar la división existente entre las dos «naciones» –la de los ricos y la de los pobres–, objetivo político al que se refería el eslogan «el conservadurismo de una sola nación». Esta fórmula venía a expresar la idea de Disreali de que las sociedades tienen una existencia y una evolución de carácter «orgánico», lo cual significa que todos sus miembros tienen contraídas obligaciones mutuas y recíprocas entre sí.

Defensa y justificación del imperio, basadas en una concepción de la nación como un vehículo para difundir la civilización, se encuentran también en John Seeley (1834-1895), profesor de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge desde 1869, autor del libro *The expansion of England*, publicado en 1883[100] Escrito pocos años después de que la reina Victoria fuera proclamada emperatriz de la India (1877) y poco antes de que la «lucha por África» ampliase enormemente las posesiones de Gran Bretaña en

ultramar, el libro tuvo un fuerte impacto en las dos últimas décadas de la era victoriana. La obra quería mostrar la conexión existente entre los dos procesos de la formación histórica del Estado de la Gran Bretaña: un primer proceso, «interno», en el que se logró la unión entre los tres reinos de las Islas británicas (Inglaterra, Escocia, Irlanda), que Seeley considera que fue obra de los Estuardo en el siglo XVII, aunque técnicamente no se realizara hasta mucho más tarde; y un segundo proceso, «externo», imperial, en que se creó una Gran Bretaña mucho más grande. Este segundo proceso, según él, comenzó en 1606 con la primera carta otorgada a Virginia (una de las colonias que formarían luego Estados Unidos), pero no sería hasta el siglo XVIII cuando Gran Bretaña se presentó ante el mundo con sus gigantescas posesiones en ultramar[101]. Esta perspectiva histórica de John Seeley hacía ver que las colonias no eran meros apéndices, sino una extensión del Estado británico y de la «britanidad». Desde esta perspectiva, la expansión del Estado británico estaba guiada por una misión civilizadora. En este sentido, su idea de nación no respondía a un criterio racial, sino que iba asociada a las experiencias y a los valores de una comunidad, protegidos precisamente por el Estado[102]. Seeley, que no obstante cuestionaba la utilidad de la India para la seguridad de Gran Bretaña, sí defendía la política exterior británica porque su hegemonía redundaba en beneficio de la India[103]. Gran Bretaña era para Seeley un Estado «orgánico», un Estado que había desarrollado un Estado nacional, a diferencia de los Estados «inorgánicos» que habían sido creados por conquista[104]. Por ello entendía la relación de la metrópoli con las colonias no en una sola dirección –desde la metrópoli a las colonias dependientes de ella–, sino que entendía que el imperio formaba una unidad orgánica, en la que todos los pueblos británicos, los de «casa» y «los de fuera», eran vistos como miembros de una sola nación imperial, y en la que, por lo tanto, la influencia se realizaba en las dos direcciones, aunque la nación inglesa fuera su espíritu inspirador y guía.

El jurista e historiador Henry Maine (1822-1888), que utilizaba el método de la comparación en sus investigaciones, mostraba lo arduo

que era lograr el progreso de la civilización, en el que Inglaterra había alcanzado las cimas más elevadas gracias a sus instituciones. En su *Popular Government*, de 1885, escribía que también los ingleses conservaban caracteres atávicos –los deseos de guerra, de caza, los bailes, el sentimiento grupal–, con lo que no estaban muy lejos del salvaje, pero llevaban «un periódico en la mano como tótem, en vez de una marca en su frente o en su brazo». Estos impulsos atávicos habían sido frenados y contenidos no por las virtudes inculcadas de una nación robusta, sino por una «minoría de personas excepcionales (…). Todo eso ha hecho rica y famosa a Inglaterra, y ha sido obra de minorías, a veces muy pequeñas»[105].

Al mismo tiempo que muchos ensalzan la obra civilizadora del Estado inglés, otros ejercían críticas o relativizaban su gloria. Es el caso de Charles H. Pearson (1830-1894), historiador y político. Estaba en contra de las ideas imperialistas de John Seeley, quien, como hemos mencionado antes, identificaba Inglaterra con el Estado, y consideraba que su expansión implicaba aumentar la emigración inglesa hacia sus colonias, ya que veía esta política más como una ventaja que como una pérdida. Pearson, por el contrario, en su libro *National Life and Character: A Forecast* (1893) argumenta que el aumento de la influencia del Estado disminuye la esfera de la energía de los individuos, y se pregunta cuál sería el resultado si el Estado tomara el lugar de la Iglesia en la organización de la sociedad, y si la ciencia, por su parte, sustituyera a aquélla en su concepción del mundo. Pearson desafió el conocimiento convencional establecido sobre la expansión y el progreso de Occidente en el mundo, argumentando que la raza negra y la raza amarilla estaban en ascenso, y que las llamadas razas superiores se habían vuelto «estacionarias» por la disminución de sus tasas de natalidad y por el crecimiento del socialismo de Estado. Basándose en esta observación pronosticaba que los pueblos colonizados iban a salir pronto de la tutela de los occidentales para convertirse en Estados independientes:

> Llegará el día, y quizás no esté muy lejano, en que el observador europeo mirará a su alrededor para ver el globo terráqueo

> rodeado de una zona continua de raza negra y raza amarilla, ya no bajo tutela ni demasiado débil para la agresión, sino independiente, monopolizando el comercio de sus propias regiones y limitando la industria de los europeos; un día en que los chinos y los nativos de la India, los Estados de América Central y del Sur, para entonces predominantemente indios (...) estén representados con sus flotas en los mares europeos, invitados a las conferencias internacionales y recibidos como aliados en los conflictos del mundo civilizado. Los ciudadanos de estos países se incorporarán entonces a las relaciones sociales de las razas blancas, se acumularán en el territorio inglés o en los salones de París, y serán admitidos a matrimonios mixtos. Es inútil decir que si todo esto ocurriera, nuestro orgullo no se vería humillado (...). Nos despertaremos y nos encontraremos con que los pueblos a los que considerábamos sirvientes y a los que considerábamos obligados a atender nuestras necesidades nos han dado un codazo y nos han empujado a un lado. El único consuelo será que los cambios han sido inevitables[106].

El pronóstico de Pearson no resulta fantasioso cuando, a finales del siglo XIX, Gran Bretaña ya tenía rivales numerosos y potentes –Francia, a la que ahora se suman Alemania, Rusia, Estados Unidos y Japón–. El predominio económico de Gran Bretaña se veía amenazado; su supremacía naval ya no era incuestionable; su poderío mundial se veía desafiado tanto en el Este como en el Oeste, lo cual, para los británicos, «simbolizaba un mundo de miedo, tensión y rivalidad que no había existido en los templados días de Palmerston», a mediados del siglo XIX (1855-1865)[107]. Para los ingleses en concreto, a diferencia de otros británicos, el cambio era especialmente traumático, pues estaban en el corazón de la empresa imperial, al ser los principales arquitectos del imperio. La pérdida de su incomparable libertad de acción, los frenos y retrocesos expresados por experiencias como las desastrosas campañas en Afganistán, la decapitación del general Charles George Gordon (1833-1885) en Jartum y la lucha contra los bóers en Sudáfrica,

hicieron que se cuestionara seriamente su papel misionero como pueblo imperial. Probablemente fue la Guerra de los bóers, más que cualquier otro evento de esta época, la que destruyó para siempre la confianza que los ingleses de todas las clases y convicciones habían tenido en su imperio:

> La naturaleza moralmente indefendible de los objetivos de la Guerra de los bóers, la forma de su conducta, con el empleo de los primeros «campos de concentración», las derrotas por una fuerza mucho más pequeña y menos equipada, pero más valiente y más inspirada en el idealismo, todo ello produjo una creciente repulsa entre muchos pensadores y estadistas. No era el toque de corneta del esfuerzo imperial lo que sonaba, sino las primeras y estridentes notas de su canto del cisne[108].

El célebre libro *Imperialismo* de J. A. Hobson (1902), compilado a partir de artículos escritos durante la Guerra de los bóers, fue uno de los más influyentes y ampliamente discutidos entre las muchas críticas al imperio que aparecieron en este período. No sólo tuvo eco entre los liberales y socialistas, sino también entre pensadores conservadores[109]. En su denuncia del imperialismo como algo basado en la clase social, parasitario y ruinoso, Hobson comparaba el imperialismo británico con el destino de Roma. Argumentaba que el Imperio romano, al igual que los británicos en sus últimas etapas, había sido gradualmente absorbido por una «oligarquía adinerada», que había desplazado a la aristocracia tradicional. Esta oligarquía, dependiente de un ejército colonial mercenario más que de las fuerzas nacionales, había ido absorbiendo la vida moral y material del Imperio, tanto en la metrópoli como en las colonias.

Otros pensadores, por su parte, expusieron posiciones a favor de la acción del Estado sin los tonos de admiración del poder imperialista que estaban presentes en John Seeley. Un ejemplo fue el del filósofo de Oxford Thomas Hill Green en las últimas décadas del siglo XIX, quién veía en el Estado el sentido de la ciudadanía común, y combinaba una perspectiva moral sobre la función del Estado con el sentimiento patriótico. Un ejemplo de este patriotismo

lo encontraba Green en el movimiento *Independency* (o *Congregationalism)* de la guerra civil inglesa del siglo XVII, abanderado por sir Henry Vane[110]. Esta combinación de religión cristiana (protestante) y vida nacional la resalta igualmente el filósofo Edward Caird (1835-1908) en su discurso pronunciado en el Balliol College, de la Universidad de Oxford, en 1908. En este discurso, titulado «La nación como un ideal ético», presentaba sus consideraciones sobre

> cómo nuestra religión y nuestra moral están ligadas a nuestra vida nacional, y cómo podemos también reclamar ser un pueblo elegido, con un papel especial a desempeñar en la gran obra de la civilización y del cristianismo.

Y destaca entonces la aportación de Inglaterra al proceso de civilización:

> Fue también en este país donde se inició el gran movimiento hacia la libertad política; de hecho, fue llevado a un punto de avance considerable, cuando apenas había comenzado en ningún otro país (...). Tal vez no sea demasiado decir que este país mostró por primera vez al mundo moderno el inmenso poder que reside en la acción asociativa de los ciudadanos libres, y demostró que su mayor vitalidad, su combinación de subordinación con una iniciativa independiente, lo convierte en algo más que un mero complemento del engranaje mecánico del despotismo (...). Nos hemos convertido en la gran nación colonizadora, y la nación que ha mostrado el mayor poder al ganar el mando sobre las razas incivilizadas[111].

El concepto de Inglaterra como nación civilizadora, con la misión expresa de hacer progresar a los menos civilizados del mundo, estuvo también presente en 1886 en los debates parlamentarios sobre el primer proyecto de autonomía para Irlanda, que se había integrado plenamente en el Reino Unido en 1800 por el Acta de Unión, proyecto que no llegaría a ser aprobado en este primer

intento. En los debates de abril a junio de 1886 en el Parlamento de Londres se pudieron ver distintas posiciones sobre el significado de la nación. Por un lado, la de los liberales del primer ministro William Gladstone, que argumentaban a favor de la concesión de la autonomía a Irlanda, ya que la coacción ejercida a lo largo de los años para mantenerla dentro del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda estaba siendo un fracaso. Según el propio Gladstone, la presión sobre Irlanda sólo había conducido a una disminución del respeto a la ley y del respeto a los acuerdos allí, en un pueblo como el irlandés con capacidad para alcanzar los más altos niveles morales y sociales, como cualquier otro pueblo sobre la faz de la tierra. La concesión de la autonomía a Irlanda era en su opinión la solución para «restaurar el orden social» y evitar la delincuencia y la violencia.

Por su lado, los conservadores *tories*, a los que se sumaban los liberales escindidos del partido *whig* de Gladstone, se oponían a la concesión de la autonomía por considerar que Irlanda se encontraba en un nivel de desarrollo insuficiente para poder autogobernarse políticamente. Argumentaban también que la autonomía de Irlanda pondría en riesgo la integridad y la supremacía del Imperio británico, pues asociaban la autonomía de la mayoritariamente católica Irlanda a un «Gobierno de Roma», es decir, a un gobierno de los católicos, lo cual consideraban que sería una amenaza para la minoría protestante en Irlanda y un riesgo de guerra civil[112].

Finalmente, una tercera posición, distinta a las dos anteriores, era la mantenida por el discurso nacionalista de los diputados irlandeses en el Parlamento de Londres, que habían construido un discurso nacional irlandés con una interpretación diferenciada de la historia de Irlanda. El diputado Charles Stewart Parnell (1846-1891), famoso activista a favor de la autonomía, aludía en su intervención parlamentaria del 7 de junio de 1886 al Parlamento irlandés del siglo XVIII, también conocido como *Grattans Parliament*, atribuyéndole el carácter de un acontecimiento fundador y un precedente importante para la historia política irlandesa. Establecía así una relación de continuidad histórica en Irlanda, al tiempo que afirmaba que Irlanda

tenía el suficiente nivel de civilización para vivir como una nación autónoma y pacífica[113].

En el debate parlamentario que se produjo se puede ver, en todo caso, un uso paradójico de la perspectiva civilizatoria por parte del Partido Liberal y del Partido Conservador. La concesión de la autonomía a Irlanda (el *Home Rule*), como querían los *whigs*, podía ser interpretada como un reconocimiento de que los irlandeses se encontraban en una fase de la civilización inferior a la de Inglaterra: al reconocer que los irlandeses necesitaban instituciones nacionales propias más fuertes para poder alcanzar la altura de los ingleses, estaban indicando que, en efecto, los irlandeses se encontraban en un escalón por debajo de los ingleses[114]. Reconocer entonces una separación entre Inglaterra e Irlanda era reconocer, en definitiva, que nación y perspectiva civilizatoria no podían ir de la mano, según se había mantenido usualmente en Inglaterra. Resaltar y reconocer diferencias nacionales –ocupar un distinto lugar en la escala de la civilización– significaba devaluar a los irlandeses, pues en el proyecto de autonomía subyacía la bondad de la preferencia de los irlandeses por su construcción nacional sobre la permanencia en el nivel civilizatorio inglés[115].

Por su parte, los defensores de que Irlanda se mantuviera dentro del Reino Unido decían que su propuesta era coherente con los valores liberales de la libertad, la diversidad y la tolerancia, con lo que utilizaban la perspectiva de los valores de la civilización para justificar la unión de Irlanda con el Reino Unido y rechazar así las posiciones nacionalistas irlandesas, precisando que el modelo nacional inglés no tenía nada que ver con el nacionalismo chovinista de otros lugares[116]. De acuerdo con esta última apreciación, subrayaban que el movimiento a favor de la independencia de Irlanda estaba plagado de jacobinismo, y reproducía algunos de los peores hechos del Terror francés, lo cual era algo opuesto a los principios de libertad de la civilización inglesa.

d) El descubrimiento de la *Englishness* (‘anglicidad’): desde finales del siglo XIX hasta el fin del Imperio británico

La interpretación *whig* de la historia inglesa/británica, centrada en Inglaterra sobre todo, estaba ampliamente difundida y había sido la interpretación dominante, pero a finales del siglo XIX la afirmación de la «anglicidad» adquirió algunas características que la diferenciaban de la «britanidad», y que implicaban una cierta revisión de la interpretación de la historia inglesa/británica.

La afirmación de la anglicidad tuvo una cierta retórica «anticelta», en la que los galeses, los irlandeses y los escoceses de las Tierras Altas eran considerados fanáticos e indisciplinados, responsables del atraso de sus sociedades, como hemos visto también a propósito de la cuestión irlandesa[117]. Y también se amplió el foco de atención en relación con la interpretación *whig* de la historia, en el sentido de que si los historiadores habían destacado los derechos y las instituciones políticas de Inglaterra, ahora quien pasaba al centro de referencia era la «gente común», con sus tradiciones, su idioma, sus canciones y sus bailes. En las escuelas se introdujo el cultivo de las canciones populares con el convencimiento de que la canción popular inglesa fortalecería y refinaría el carácter nacional[118]. También se produjo un interés por la campiña inglesa –el «país del sur», el corazón de los antiguos reinos anglosajones– que convirtió a esta región en la imagen «atemporal» de Inglaterra: pueblos pequeños, ciudades con catedrales, ruinas de antiguos castillos y monasterios[119]. Poetas y novelistas ensalzaban el ambiente rural de sencillos artesanos, justo en una época en la que el artesanado estaba entrando en proceso de desaparición.

La literatura pasó a ocupar un lugar central en el discurso nacional[120]. No quiere decir esto que la literatura sustituyera a la política, pues la tradición *whig* seguía siendo el denominador clave de la identidad nacional, pero sí que se convirtió en el escenario en el que se debatían las cuestiones de la identidad nacional. A finales del siglo XIX se estableció un canon de autores y de obras, en las que se podía observar una selección de aquellos que parecían encarnar las cualidades distintivas de lo inglés[121]. Esta «nacionalización» de la literatura fue acompañada de una estandarización de la lengua inglesa según el modelo de la nobleza del sur. El idioma inglés fue

despojándose de sus dialectos regionales, y los patrones de habla y pronunciación del sur fueron considerados la forma del habla nacional[122]. El movimiento para situar la anglicidad en el centro de un sistema educativo de carácter nacional, basado en la lengua y en la literatura nativas, tuvo su momento culminante con el Informe Newboldt, de 1921, *The Teaching of English in England*, en donde se dice que

> nuestra lengua y nuestra literatura son un gran orgullo y pueden convertirse en un vínculo de unidad nacional tan grande como lo son los de Francia y lo han sido durante mucho tiempo para los franceses[123].

Esta anglicidad descubierta continuó cultivándose durante los años de la Primera Guerra Mundial, un contexto en el que Gran Bretaña, a la vez que daba expresión a su misión nacional en la guerra, conocía en su interior una profunda brecha con los acontecimientos provocados por los nacionalistas irlandeses, que conducirían finalmente a la independencia de Irlanda[124]. La imagen ruralista de Inglaterra continuó en escritores y políticos. El filósofo español-estadounidense George Santayana fue uno de esos jóvenes escritores interesados en el análisis del «carácter inglés». En su libro *Soliloquios en Inglaterra*, publicado en 1922, sugería que lo admirable de Inglaterra estaba fuera de la posición política y económica que tenía en el mundo:

> Ninguno de nosotros debería admirar a la Inglaterra de hoy, si sólo tuviéramos que admirarla por su comercio conquistador, sus pomposos nobles o su gobierno parlamentario (…). Hay, o había, una Inglaterra bellamente saludable escondida para la mayoría de los extranjeros, la Inglaterra del campo, y de los poetas, doméstica, deportiva, galante, infantil, de corazón seguro y delicado[125].

Y en el capítulo de los *Soliloquios* dedicado al carácter británico, Santayana describe al inglés como un tipo de persona cuyas

cualidades internas esenciales no están afectadas por sus actividades externas o materiales:

> Instintivamente el inglés no es un misionero, ni un conquistador. Prefiere el campo a la ciudad, y el hogar a las tierras extranjeras. Se alegra y se alivia bastante si los nativos permanecen como nativos y los extranjeros como extranjeros, y a una distancia cómoda de ellos. Sin embargo, externamente es muy hospitalario y acepta a casi todos por el momento; viaja y conquista sin un plan establecido, porque tiene el instinto de la exploración. Sus aventuras son todas exteriores; le cambian tan poco que no las teme. Lleva su clima inglés en su corazón dondequiera que vaya, y se convierte en un lugar fresco en el desierto, y en un oráculo firme y sensato entre todos los delirios de la humanidad. Nunca desde los días heroicos de Grecia ha tenido el mundo un maestro tan dulce, justo y juvenil. Será un día negro para la raza humana cuando los científicos, los conspiradores, los burócratas y los fanáticos se las arreglen para suplantarlo[126].

George Santayana representa a la nación británica con los símbolos del león y del unicornio. El león

> porque ama el descanso digno. Frecuenta con preferencia los calveros solitarios y los paisajes pastorales (...). En la cueva es un león doméstico; tiene una jaula llamada Constitución, y un Parlamento de guardianes con altos salarios y un acento de gallo, y se somete a todas las reglas que hacen para él, gruñendo sólo cuando le falta carne cruda (...).

Pero también el unicornio es un símbolo para los británicos. Si el león «expresa el carácter británico», el unicornio, ese caballo plateado desenfrenado con un solo cuerno en su cabeza, expresa para Santayana la inteligencia británica:

> Mientras que la mayoría de las verdades tienen dos caras, y a cualquier ojo se les escapa al menos la mitad de cualquier hecho

> sólido, la mente inglesa es monocular; lo extraño y lo singular tienen un encanto especial para ellos. Este amor por lo particular y lo original lleva al inglés muy lejos en su búsqueda; colecciona curiosidades, y tomando toda la nación en conjunto, no hay nada quizás que algún inglés no haya visto, pensado o conocido; pero ¿quién ve las cosas como un todo, o en el lugar correcto? Inevitablemente tiene algún *hobby.* Viaja por el ancho mundo con un ojo cerrado, salta sobre el mundo con una pierna, y toca todas sus escalas con un dedo (...). Eso constituye la fuerza de Inglaterra en el mundo, la fortaleza leonina que le ayuda, a través de mil estupideces y torpezas, a salir adelante siempre. Pero Inglaterra es también, más que cualquier otro país, la tierra de la poesía y del hombre interior[127].

Esta imagen ruralista de Inglaterra era compartida también por el líder del Partido Conservador y primer ministro del Reino Unido, Stanley Baldwin, (1924-1929 y 1935-1937). La afirmación de la identidad nacional inglesa por parte de Baldwin –sin establecer ninguna diferencia entre «Inglaterra» y «Gran Bretaña»– tiene un fundamento en la tradición histórica y en la propia percepción de la realidad de su tiempo. En un famoso discurso, «Inglaterra», pronunciado ante la Royal Society de San Jorge el 6 de mayo de 1924, el líder conservador declaraba que, teniendo en cuenta a quiénes se estaba dirigiendo,

> el primer pensamiento que me viene a la mente como hombre público es un sentimiento de satisfacción y de profundo agradecimiento por poder usar la palabra «Inglaterra» sin que ningún compañero grite desde el fondo de la sala: «Gran Bretaña». A menudo he pensado cuántos de los más bellos pasajes de la lengua inglesa se destrozarían por esa sustitución tan popular hoy en día[128].

Y a lo largo de su discurso deja claro que para él «Inglaterra es el país, y el país es Inglaterra». Y cuando se pregunta qué quiere decir con Inglaterra cuando está en el extranjero da esta respuesta:

> Inglaterra me llega a mí a través de mis distintos sentidos, a través del oído, a través de la vista y a través de ciertos olores imperecederos (...). Los sonidos de Inglaterra, el tintineo del martillo en el yunque en las herrerías del país, el rastro de maíz en una mañana de rocío, el sonido de la guadaña contra la piedra de afilar, y la visión de un arado sobre la cima de una colina (...). Las anémonas salvajes en el bosque en abril, la última carga nocturna de heno arrastrada por algún sendero al anochecer (...) y sobre todo, lo más sutil, lo más penetrante y lo más conmovedor, el olor a humo de leña en una tarde de otoño (...). Estas cosas llegan a lo más profundo de nuestra naturaleza (...). Estas son las cosas que hacen Inglaterra[129].

Esta visión ruralista de Inglaterra, contrapuesta a la imagen industrial y comercial de épocas anteriores, constituye también el escenario y el hilo conductor del libro de Henry Vollam Morton, *In Search of England,* publicado por vez primera en 1927 y reeditado muchas veces. Después de una minuciosa descripción de lugares de la campiña inglesa y del modo de vida que se llevaba en ellos –algo que para el autor formaba una parte integral de la vida nacional–, al final del libro Morton narra su encuentro con el párroco de Kenilworth (condado de Warwick), con el que charla dando un paseo por el jardín de la iglesia, y Morton describe el momento así:

> Salí al patio de la iglesia, donde las verdes piedras cabeceaban juntas, y tomé un puñado de tierra y la sentí deshacerse y pasar a través de mis dedos, y pensaba yo que, mientras exista un campo inglés al lado de otro, hay algo que un hombre puede amar en el mundo.

Y narra a continuación que el vicario, caminando hacia él entre tejos, le dijo sonriendo: «Me temo que esto es todo lo que tenemos». Y Morton le responde: «Usted tiene a Inglaterra»[130].

También el escritor George Orwell (1903-1950) dedicó muchas páginas de su obra a la descripción y análisis del carácter inglés. En 1941, en su *The Lion and the Unicorn*, pensando sobre Inglaterra,

escribe que cualquiera que sea la forma en la que salga de la guerra, seguirá siendo Inglaterra con su cultura anterior a la guerra, una cultura «tan individual como la de España», que él asocia «a un desayuno sólido y a domingos tristes, a ciudades llenas de humo y caminos sinuosos, a campos verdes y buzones rojos». La cultura de Inglaterra tiene, según Orwell, un «sabor propio» y una continuidad en el tiempo, pues «se dirige hacia el futuro y hacia el pasado; hay algo en ella que persiste, como en una criatura viviente (…). Los *suetpuddings* y los buzones rojos han entrado en tu alma»[131]. Orwell afirma, de todos modos, que después de la guerra, habrá algunas cosas que desaparecerán mientras otras permanecerán. Permanecerán, según él, «la gentileza, la hipocresía, la despreocupación, la reverencia por la ley y el odio a los uniformes, junto al *suetpudding* y los cielos nublados»; y habrá cosas que cambiarán o desaparecerán:

> La Bolsa será derribada, el arado con caballos dará paso al tractor y las casas de campo se convertirán en campamentos de vacaciones para niños; caerá en el olvido el partido [de cricket] entre el Eton College y la Harrow School; pero Inglaterra seguirá siendo Inglaterra, un animal eterno que se estira hacia el futuro y hacia el pasado y, como todos los seres vivos, tiene el poder de cambiar sin ser reconocida y seguir siendo la misma[132].

Junto a esta descripción de la identidad colectiva inglesa, George Orwell dedicó algunas páginas al fenómeno del nacionalismo y a su conceptualización teórica. En esta cuestión, su primera observación es que hay que distinguir entre nacionalismo y patriotismo, pues no solo son diferentes fenómenos sino incluso contrapuestos. El nacionalismo es, para él,

> el hábito de asumir que los seres humanos pueden ser clasificados como los insectos, y que un bloque entero de millones o decenas de millones de personas pueden ser etiquetados como «buenos» o «malos».

Y es algo más, que para él es lo más importante:

> El hábito de identificarse con una sola nación u otra entidad, situándola más allá del bien y del mal y no reconociendo ningún otro deber que el de fomentar sus intereses[133].

En contraposición al nacionalismo, el patriotismo lo define como

> la devoción a un lugar concreto y a un modo de vida particular, que uno cree que es el mejor del mundo pero que no desea imponérselo a otras personas;

es por ello de naturaleza defensiva, tanto desde un punto de vista cultural como militar. El nacionalismo, por el contrario, va inseparablemente unido al deseo de poder:

> el propósito permanente de todo nacionalista es asegurarse más poder y más prestigio, no para sí mismo sino para la nación u otra entidad en la que haya elegido hundir su propia individualidad[134].

Precisamente en el declive del patriotismo y de las creencias religiosas es donde sitúa Orwell la causa de la ascensión del nacionalismo en su época. Y sin dejar de observar que esta línea de pensamiento puede desembocar en el conservadurismo político, añade con claridad:

> Se puede argumentar con plausibilidad, o con una certeza probable, que el patriotismo es una vacuna contra el nacionalismo, que la monarquía es una protección contra la dictadura y que la religión institucionalizada es una protección contra la superstición[135].

Sin entrar aquí en el detalle de los fenómenos nacionalistas que él analiza, cabe señalar que Orwell aplica su concepto de nacionalismo a movimientos y tendencias como «el comunismo, el catolicismo político, el sionismo, el antisemitismo, el trotskismo y el

pacifismo»[136], pues en todos ellos encuentra los tres principales rasgos con los que tipifica al nacionalismo:

a) el nacionalismo es una «obsesión», es decir, el nacionalista no piensa ni habla o escribe sobre nada más que sobre la superioridad de su propia entidad de poder[137];

b) la «inestabilidad», que quiere decir que, aunque el nacionalista tenga una relación «intensa» con la entidad a la que le dedica su lealtad, esto no le impide poder transferir esa lealtad a otra entidad, como podría ser un país extranjero. Indica Orwell a este respecto que ha sido bastante común que los grandes líderes nacionales o los fundadores de movimientos nacionalistas no hayan pertenecido al país que glorifican o que procedan de zonas periféricas de sus propios países, en los que la nacionalidad no esté tan perfilada. Cita como ejemplos a Stalin, a Hitler, a Napoleón, a Disraeli o a Poincaré, y hace la observación expresa de que el movimiento pangermanista en Alemania fue en parte creación de un inglés (Houston Chamberlain)[138];

c) la «indiferencia ante la realidad», es decir, la capacidad de los nacionalistas para no ver las similitudes existentes entre hechos realmente similares, lo cual conduce a que

> las acciones sean consideradas como buenas o como malas, no por sus propios méritos, sino según quién las haga; y no hay entonces casi ningún tipo de acción indigna –tortura, uso de rehenes, trabajos forzados, deportaciones masivas, encarcelamiento sin juicio, falsificación, asesinato, bombardeo de civiles– que no cambie su color moral cuando es cometida por «nuestro» bando[139].

Después de la Segunda Guerra Mundial la cuestión de la identidad colectiva en el Reino Unido experimentaría un cambio profundo. Durante la contienda, la «britanidad» alcanzó un alto nivel de intensidad, una britanidad extendida a todos los individuos del imperio y difundida por todos los medios de comunicación de la época: la radio y el cine. Los noticieros hablaban de los australianos,

canadienses, neozelandeses, sudafricanos, indios que llegaban a Inglaterra o que luchaban en el frente, pues el imperio ayudó fielmente a Gran Bretaña en los años de la guerra. El primer ministro del Reino Unido, Winston Churchill, había encarnado el carácter imperial del esfuerzo bélico y la aspiración de que el imperio siguiera existiendo tras la contienda. Poco después de dejar el gobierno, al perder las elecciones generales de 1945, Winston Churchill pronunció un discurso en Dover, el 14 de agosto de 1946, en el que seguía manteniendo la imagen de una Inglaterra grande por estar basada en unas creencias y en unas instituciones gloriosas que la lanzaban hacia el futuro:

> Pero al menos una cosa prometemos. En nuestro lugar y a nuestra manera, este glorioso país de Inglaterra, el santuario de su cristianismo, la cuna de sus instituciones, el baluarte de su defensa, seguirá luchando, puede ser que cansado, pero impávido, hacia ese futuro justo para todos los hombres de todas partes, que creíamos haber ganado, pero que nunca vamos a perder las esperanzas[140].

Al historiador Peter Hennessy, nacido en 1947, estas palabras de Winston Churchill le recuerdan el pasaje de Juan de Gante en *El rey Ricardo II,* de Shakespeare, que hemos citado en la página 51 de este libro, señalando que esa idea de Inglaterra era lo que los niños de entonces respiraban en el aire, y que Churchill no hacía sino recoger y sintetizar al año siguiente del final de la guerra. Era, dice, una idea de Inglaterra que estaba en el ambiente y que no necesitaba estar escrita en una declaración oficial. Hacer una declaración formal sobre lo que era Inglaterra habría parecido redundante y absurda. El discurso de Churchill expresaba el abono compartido que había hecho a Inglaterra[141].

Poco después, sin embargo, la situación de Inglaterra en el mundo y en su seno comenzó a cambiar profundamente. En 1947, India y Birmania obtendrían su independencia. En 1954, la llamada «Crisis de Suez» –la guerra entre Gran Bretaña, Francia e Israel contra Egipto por la nacionalización del Canal de Suez que había

proclamado el presidente egipcio Gamal Abdel Nasser en 1954– acabó con un triunfo militar de los tres aliados, pero con una derrota política, pues tuvieron que retirar sus tropas por la presión internacional, concretamente de las nuevas potencias hegemónicas, la Unión Soviética y los Estados Unidos de América, perdiendo así Francia y Gran Bretaña su posición de potencias mundiales. Unos años después se iniciaba el proceso de descolonización de las colonias británicas en África y, al final de la década de 1960, la mayor parte del Imperio británico se había independizado de la metrópoli.

El imperio, que había permitido desarrollar una identidad «británica» para el Reino Unido y para los restantes territorios fuera de las Islas británicas, había servido de muro de contención contra la fragmentación interior del Reino Unido, a la vez que había hecho posible que las «naciones» que lo integraban pudieran hacerse fuertes y desarrollar movimientos nacionalistas dentro de un Estado británico menos cohesionado por la desaparición del imperio[142]. El debate sobre la relación entre «britanidad» y «anglicidad» iba a pasar a un primer plano en las décadas siguientes.

Pero la cuestión de la identidad nacional inglesa no solo iba estar afectada por la pérdida del imperio sino también por la cuestión de la integración del Reino Unido en la Comunidad Económica Europea (luego Unión Europea). Ambos elementos –la pérdida del imperio (y la consiguiente inmigración a Inglaterra de personas procedentes de las antiguas colonias) y la actitud escéptica del Reino Unido respecto a su integración en las instituciones europeas– se unieron para reivindicar un «nacionalismo inglés». Un ejemplo, y articulador, de este nacionalismo inglés posimperial, fue Enoch Powell, un líder del Partido Conservador, diputado parlamentario y ministro de Sanidad entre 1960 y 1963[143]. Enoch Powell había servido en la India a finales de la década de 1940 y había conservado un afecto enorme por el país. Pero pocos años después, preocupado por la magnitud de la inmigración en Inglaterra procedente de la *Commonwealth* –basada en la reclamación implícita del derecho de residencia en virtud de la pertenencia al imperio, Powell se volvió contra el

imperio, al que consideraba algo artificial insertado en una «anglicidad» nativa[144]. Su posición sobre el concepto de nación inglesa y sobre la inmigración la expuso en el libro, en coautoría con Angus Maude, *Biography of a Nation: A short history of Britain* (1955), donde los autores ofrecen una definición ambivalente de nación al afirmar que no existe una definición objetiva de la misma, pues no se puede definir por la raza, la lengua o la geografía, ya que pues ninguno de esos elementos tiene un carácter determinante:

> Si la geografía hiciera a la nación, no habría hoy dos naciones en Irlanda. Si la clave fuera la identidad de la lengua, los suizos no serían una nación, y sin embargo lo son. En cuanto a la raza, Hitler la buscó como base de la nación con todo lo que le quedaba del saber y la ciencia alemana para ayudarle, pero no logró encontrarla[145].

Pero también afirman que el fenómeno de la conciencia nacional es «casi tan misterioso como el de la vida del organismo individual», y apuntan que las naciones son entidades del hombre como animal político, pero que tienen también un componente biológico[146], lo cual parece contradecir en parte lo que habían dicho en el pasaje anterior.

Enoch Powell creía que existía una cultura nacional inglesa que había persistido durante siglos sin cambios en su esencia –la cultura de la «vieja Inglaterra»– y que él consideraba que había de ser protegida de la amenaza que suponía la enorme inmigración a Inglaterra de personas con costumbres y tradiciones no inglesas. El punto de partida de sus reflexiones era que el Imperio británico se había terminado, lo cual implicaba que Inglaterra tenía que plantearse su propia identidad, que para él sólo podía encontrarse en el pasado, en la vieja Inglaterra, que «permanecía inalterada». Según Powell, se trataba de «volver a casa» después de siglos en los que Inglaterra había estado ocupada en actividades fuera, y lejos, de sí misma. En un discurso a la Royal Society de San Jorge, pronunciado en abril de 1968, precisamente en el día de San Jorge, decía Powell:

> Heródoto relata cómo los atenienses, al regresar a su ciudad después de haber sido saqueada y quemada por Jerjes y el ejército persa, se asombraron al encontrar, vivo y floreciente en medio de las ruinas ennegrecidas, el olivo sagrado, el símbolo nativo de su país. Así que hoy, en el corazón de un imperio desaparecido, en medio de los fragmentos de una gloria demolida, parece que encontramos, como uno de sus propios robles, en pie y creciendo, la savia que aún se eleva desde sus antiguas raíces para encontrarse con la primavera, la propia Inglaterra[147].

Con esta llamada de vuelta a las raíces, a la vieja identidad inglesa, Powell desarrolló toda una argumentación en contra de la inmigración, que él veía como un peligro para Inglaterra, pues consideraba que a finales del siglo XX ya habría alcanzado los niveles de emigración que tenían los Estados Unidos de América. Unos días antes de ese discurso, el 20 de abril, había pronunciado otro en la Asociación del Partido Conservador de Birmingham (*West Midlands Conservative Association)*, en el que Powell había expuesto la necesidad de frenar la inmigración a Inglaterra, acabando su intervención con una frase estremecedora:

> Cuando miro hacia adelante, tengo un presentimiento: a mí, como al romano, me parece ver «el río Tiber fluyendo con la espuma de mucha sangre»[148].

Este discurso, conocido desde entonces como *Rivers of blood* ('Ríos de sangre'), condensaba una de las respuestas extremas para el problema de la inmigración en Inglaterra[149].

e) 1970-2020: El debate sobre la *Englishness* ('anglicidad') y la *Britishness* ('britanidad') en la época posimperial

Después del ingreso del Reino Unido en la Comunidad Económica Europea (luego Unión Europea) en 1973, la oposición a dicho

ingreso en el superestado «Europa» siguió estando presente en el debate público británico, como expresa este testimonio de 1978:

> Los británicos son una nación parlamentaria: están condicionados y definidos tanto internamente como externamente por esa institución y por esa experiencia histórica. Si nuestros valores están en peligro, y si nuestra libertad e independencia están en peligro, es porque el Parlamento está en peligro, y está en peligro de la única manera en que una institución puede estarlo: por la pérdida interna de convicción; la democracia parlamentaria se desintegra cuando se rompe la homogeneidad nacional del electorado por una brusca alteración en la composición de la población. Mientras que se estén entregando progresivamente al superestado europeo las instituciones y las libertades de las que depende la libertad británica, se está permitiendo que se acumulen sin control las fuerzas que las minarán y destruirán desde dentro[150].

Durante la década de 1980, el gobierno conservador de Margaret Thatcher (1979-1990) utilizó la referencia a la patria y a la nación como parte de su estrategia política, insistiendo durante el desempeño de su cargo en la unidad nacional y en el patriotismo británico *(putting the Great back in Great Britain)*. El patriotismo formó parte esencial de su estrategia política contra los sindicatos, a los que presentaba como organizaciones más preocupadas por los intereses de clase que por los de la nación. Y su éxito en la guerra de las Malvinas contra Argentina, en 1982, generó un frenesí patriótico, situando la cuestión de la «identidad nacional» en la agenda pública[151].

En el ámbito de la investigación académica, por su parte, la cuestión de la identidad nacional (anglicidad/britanidad) fue abordado en un libro escrito por la historiadora Linda Colley[152], titulado *Britons Forging the Nation 1707-1837*, publicado en 1992 y que tuvo una recepción entusiasta. El libro, que exponía la creación de una identidad británica en los siglos XVIII y XIX que subsumía las otras identidades de Gran Bretaña –la inglesa, la escocesa y la

galesa[153]–, ponía de manifiesto que no era ya posible hablar de la *Englishness* ('anglicidad') sin hablar de la 'britanidad' (*Britishness*). Inglaterra y Gran Bretaña eran dos caras de la misma moneda, lo cual creaba una dificultad en la definición de una identidad puramente inglesa. La enorme acogida que tuvo *Britons* expresaba, sin duda, que tocaba una fibra sensible sobre la manera de concebir la anglicidad y la britanidad.

Pero fue especialmente con la llegada del Partido Laborista al gobierno británico, en 1997, cuando se reavivó de manera especial la discusión sobre la cuestión de la anglicidad. Las medidas de *Devolution* a Escocia, Gales e Irlanda del Norte, acordadas por los gobiernos de Tony Blair (1997-2007), permitieron el establecimiento de una asamblea legislativa en Gales, el restablecimiento de un parlamento escocés y una asamblea en Irlanda del Norte. En enero de 1999 Tony Blair dio vida al Comité de las Regiones de los parlamentarios ingleses y, poco después, su colega en el gabinete laborista, Margaret Beckett, presentó un plan más ambicioso para crear un Comité Permanente [de los parlamentarios ingleses] sobre asuntos regionales, una entidad de nombre modesto que, sin embargo, fue calificado por algunos como un «Parlamento inglés de facto, convocado por su cuenta por primera vez desde 1536 (fecha en que Gales se había incorporado formalmente a Inglaterra)»[154].

Después de los gobiernos de Tony Blair, el nuevo primer ministro laborista Gordon Brown (2007-2010) desarrolló un concepto de britanidad que pretendía dar respuesta a la erosión electoral sufrida por los partidos defensores de mantener la unión del Reino Unido de la Gran Bretaña. Lo primero que afirmaba Gordon Brown era que Gran Bretaña no debería volver a las concepciones etnicistas o territorialistas del siglo XIX, declarándose a favor de una renovación del concepto de britanidad, insistiendo en que la britanidad significaba una identidad más amplia que la mera suma de sus partes. Sin dejar de reconocer que Gran Bretaña suele ser definida por ciertos fenómenos históricos –concretamente por su imperio, por sus victorias militares, por su tradición de libertad o por su activa sociedad civil–, reconoce que ahora algunos de estos logros

quedaban en un pasado lejano, hasta el punto de que Gran Bretaña ya no puede celebrar su imperio de la manera que lo hacía un siglo antes, ni tampoco puede demostrar su propia grandeza en el día a día. Su nueva idea de britanidad pone el acento en el éxito económico de Gran Bretaña dentro de la nueva economía global, después de la crisis de 2008, y remite a un conjunto de valores fundamentales –la libertad para todos, la responsabilidad de todos, la *fairness* para todos– y a un conjunto de comportamientos básicos: la creatividad, la innovación, el emprendimiento, el internacionalismo; es decir, su nuevo concepto de britanidad se está refiriendo más a valores y comportamientos que a instituciones o a políticas determinadas.

En el libro *Britanidad. Perspectivas sobre la cuestión británica*, editado por el politólogo Andrew Gamble y el diputado laborista y professor Tony Wright[155], publicado en 2009, se recogen varias contribuciones sobre la propuesta de Gordon Brown en torno al concepto de britanidad y su relación con la anglicidad y otros puntos sobre estos aspectos. La posición de los editores Gamble y Wright es que la oferta de Brown es muy general en la cuestión de los valores de la britanidad, y que ignora que estos valores generales que proclama Gordon están presentes también en otras culturas, señalando además que no todas las partes del Reino Unido entienden que la fuerza de la unión esté asentada en esos valores, sino que pueden desearla por intereses más pragmáticos.[156] La cuestión central para los editores es si Gran Bretaña se encuentra en un proceso de ruptura, y es importante por ello precisar el concepto de britanidad, en el sentido de si es una identidad nacional o la denominación de una comunidad política, pues «britanidad» hace referencia a las dos cosas, pero las dos cosas no son lo mismo. Uno de los colaboradores en el libro, el teórico político Bernard Crick (fallecido en 2008, poco antes de la aparición del libro) se pregunta: «¿Necesitamos realmente la britanidad?»[157], y responde que los intentos por dar una definición de *Britishness* o de *Englishness*, o de cualquier otra identidad nacional, son arbitrarios, pues ambos conceptos remiten a sentimientos surgidos a lo largo de una

tradición histórica siempre en cambio, por lo que cree que es mejor adoptar una posición más pragmática en este tema. Le llama poderosamente la atención que, tratándose de sentimientos, se tome tan en serio desde el punto de vista político algo que es básicamente una tradición de pensamiento británica (inglesa y escocesa), y por ello responde afirmativamente a la pregunta siguiente, cuya formulación expresa ya un acuerdo real existente:

> ¿Lo que nos mantiene unidos no es el interés, el juicio práctico, la consideración utilitaria de las ventajas duraderas y la mera conveniencia de una cultura política basada en el compromiso y en evitar la guerra civil?[158].

Desde este reconocimiento le parece muy extraño que los sentimientos del romanticismo del siglo XIX hayan invadido el pensamiento político pragmático, en el sentido de creer que es necesario sistematizar unos sentimientos compartidos[159].

El profesor Bhiku Parekh, sin embargo, sí considera relevante clarificar expresamente lo que se puede entender por «britanidad». Para él no significa una esencia ahistórica, una especie de «espíritu del pueblo» que tuviera en común el pueblo británico y por el que serían británicos. Parekh afirma que no existe ni puede existir una esencia semejante, pues el pueblo británico es un sujeto que se determina a sí mismo y elige qué tipo de país quiere ser, sin estar limitado por el pasado, aunque deba tenerlo presente. Tampoco entiende la britanidad como una generalización empírica de las características temperamentales que se supone que comparten todos o casi todos los británicos, como, por ejemplo, la contención de las emociones, o mantener siempre cierta distancia respecto a los demás, pues es claro que no todos comparten esas maneras de proceder. Para él, la britanidad es una identidad de naturaleza política, basada en una determinada lectura de «lo público» que implica el respeto a ciertas instituciones, valores y prácticas: las instituciones democráticas, los valores liberales (libertad individual, igualdad de derechos, tolerancia, sentido del *fair play*, espíritu de moderación), la aceptación de la diversidad cultural y una

orientación europea, atlántica. En resumen, para Parekh la britanidad es un proyecto en marcha, pues Gran Bretaña está continuamente haciéndose, y ser británico es «participar en este proyecto con espíritu de compromiso y de empatía crítica»[160].

La contribución del profesor y político laborista David Marquand está dirigida expresamente a desmontar el «nacionalismo inglés», el mito del excepcionalismo inglés, porque considera que es un nacionalismo de resentimiento, surgido por la política de *Devolution* de competencias legislativas y ejecutivas a Escocia, Gales e Irlanda del Norte realizada por los gobiernos laboristas. Esa reacción nacionalista inglesa le parece similar al nacionalismo postsoviético, un nacionalismo de la derecha:

> En lo más profundo de la psique británica acecha todavía la visión de Gran Bretaña como una nación excepcional, incluso providencial. *Nosotros* somos oceánicos y amantes de la libertad. *Ellos* no salen al mar y se debaten entre la anarquía y el despotismo. *Nosotros* formamos parte de la familia mundial de los pueblos de habla inglesa y, por lo tanto, disfrutamos de una relación especial con Estados Unidos. *Ellos* son incorregiblemente introvertidos. *Nosotros* somos, sobre todo, morales, mientras que *ellos* son cínicos[161].

Tras confrontar este mito con la realidad, Marquand señala que Gran Bretaña solo es excepcional en el mismo sentido en que lo son las otras naciones europeas y las regiones premodernas, cuyos huesos se pueden detectar todavía bajo la piel de los Estados nacionales de la Europa moderna, pues Europa no es monolíticamente homogénea, ni nunca lo ha sido.

Otros acontecimientos ocurridos en el Reino Unido de la Gran Bretaña en la segunda década del siglo XXI han hecho que la cuestión de la identidad se planteara con mayor intensidad. Durante los gobiernos del conservador David Cameron (2010-2016) fue en aumento el euroesceptismo dentro del Partido Conservador como consecuencia de la crisis financiera de 2008-2010 y de la agitación política animada por el Partido de la Independencia del Reino Unido

(UKIP), que había sido fundado en 1993. Esta situación llevó al primer ministro David Cameron a la convocatoria de un referéndum en 2016 sobre la salida del Reino Unido de la Unión Europea *(Brexit),* referéndum que había prometido realizar si ganaba las elecciones generales de 2015, triunfo que logró efectivamente el 7 de mayo de este año. Pero antes, el referéndum celebrado sobre la independencia de Escocia el 18 de septiembre 2014 había contribuido también claramente a agudizar la cuestión de la identidad inglesa. El resultado del referéndum escocés fue de rechazo a la independencia de Escocia, pero marcó un punto de inflexión en el debate sobre la identidad nacional y la evolución del Reino Unido como Estado. El nacionalismo escocés significaba un socavamiento de la idea de la britanidad, al menos en Escocia[162], pues reflejaba el fracaso de los esfuerzos «británicos» comunes, como había sido el Imperio británico o las grandes empresas «británicas» creadas en el Reino Unido con el desarrollo del Estado de bienestar tras la Segunda Guerra Mundial.

En el referéndum del 23 de abril de 2016 sobre la permanencia o salida del Reino Unido de la Gran Bretaña como Estado miembro de la Unión Europea ganó el voto a favor del abandono, y desde entonces las reflexiones sobre el futuro del Reino Unido han dado lugar a una gran cantidad de publicaciones sobre el tema. Para el politólogo Andrew Gamble (Universidad de Cambridge), la votación para abandonar la Unión Europea en el referéndum del *Brexit* inició un proceso que puede durar muchos años para completarse. En su opinión, el referéndum de 2016 ha significado un cambio en el consenso político de las élites de mantenerse dentro de la Unión Europea, y lo que ahora se está planteando es la cuestión de la soberanía, de que Inglaterra sea como un nuevo 1688, es decir, una nueva Revolución Gloriosa[163], o sea como un nuevo 1534, es decir, una nueva Ley de Supremacía que elimine cualquier poder extranjero sobre Inglaterra[164]. Para Gamble estas comparaciones adolecen de inexactitud histórica, pero queda clara en sus formulaciones la intención de señalar el *Brexit* como el momento para que el Reino Unido, o más bien Inglaterra, recupere su

soberanía, en la que el profesor Gamble no deja de encontrar los ecos románticos de Enoch Powell. La respuesta de Gamble a esa insistencia en la recuperación de la soberanía es que, a diferencia de la situación histórica que esos autores mencionan, ya no es posible en la actualidad una expansión como la que tuvo Inglaterra en esos siglos pasados. Y señala que, además, exageran la voluntad de soberanía de Inglaterra respecto a la Unión Europea, pues el Reino Unido de la Gran Bretaña siempre había estado semiseparado de la propia UE ya antes de 2016 por su actitud obstruccionista, y desde el Tratado de Maastricht (1992) había quedado claro que Gran Bretaña no iba a ser nunca un miembro de pleno derecho en ningún nuevo proyecto de integración europea. Esta insistencia en la soberanía, considera el profesor, llevó a un auge del populismo que se manifestó abiertamente en la campaña de las elecciones generales de 2017.

Gamble se pregunta si el *Brexit* va a hacer posible una Gran Bretaña grande de nuevo, si, en primer lugar, lo será a la vista de su situación interna. Tanto Escocia como Irlanda del Norte votaron mayoritariamente a favor de quedarse dentro de la Unión Europea, mientras que Inglaterra y Gales lo hicieron a favor de la salida, lo cual quiere decir que la posición de Escocia supone un desafío real al actual Reino Unido, y que Irlanda del Norte, al preferir quedarse en la Unión Europea, está dando prioridad a una unión con la República de Irlanda antes que a su permanencia dentro del Reino Unido de la Gran Bretaña.

Y se pregunta, en segundo lugar, por los efectos del *Brexit* sobre el sistema económico del Reino Unido. Piensa que los votantes a favor de la salida han pasado por alto que la pertenencia de Gran Bretaña a la Unión había contribuido a situar al Reino Unido en una forma especial de liberalismo económico, que la conservadora Margaret Thatcher defendía y había sido en realidad el motivo fundamental para ingresar en la Unión Europea. El carácter populista que se ha puesto de manifiesto en el voto a favor del *Brexit* ha dado nueva vida a las fuerzas antiliberales y anticapitalistas en Gran Bretaña, que puede obligar a un replanteamiento del modelo

económico del Reino Unido, más allá del consenso establecido entre conservadores y laboristas[165].

Otro politólogo, Ben Wellings (Monash University, Australia) analiza el *Brexit* desde la óptica del nacionalismo inglés, es decir, desde la óptica de un proyecto político para Inglaterra después del *Brexit*, yendo más allá de la idea de Inglaterra como una «mentalidad» en vez de como una entidad política, una idea que ha estado muy extendida tanto en la política como entre los politólogos.[166] Inglaterra como un proyecto político, como una entidad política, planteaba la cuestión de si es suficiente el Parlamento de Westminster en Londres para representar a Inglaterra dentro del Reino Unido de la Gran Bretaña, o si hacía falta un parlamento específico para Inglaterra, pues en el Reino Unido se habían transferido («devuelto») competencias legislativas y ejecutivas a algunas partes del Reino Unido (Escocia, Gales, Irlanda del Norte), pero no a Inglaterra como tal, como hemos mencionado en páginas anteriores[167]. A este respecto, Ben Wellings destaca que una propuesta nacional inglesa no tiene que tener necesariamente un carácter localista, porque puede vincularse a la «anglosfera», es decir, a ese conjunto de países que tienen una raíz lingüística y cultural inglesa. Desde esta perspectiva, los vínculos británicos globales se presentan ahora como una auténtica alternativa para el Reino Unido frente a una vocación europea. El *Brexit* es visto como una posible alternativa para, estando fuera de la Unión Europea, mantener unido al país sin que se deshaga en sus costuras, pero buscando nuevos aliados en la «anglosfera»[168].

Para el historiador Jeremy Black (Universidad de Exeter), el referéndum sobre la independencia de Escocia en 2014 y el celebrado sobre la permanencia o salida de la Unión Europea por parte del Reino Unido de la Gran Bretaña han convertido en un tema urgente la cuestión de la identidad inglesa. Para Black, el referéndum del *Brexit* de 2016, en el que la mayoría de votantes a favor de abandonar la Unión Europa estaban en Inglaterra y la mayoría de los que estaban a favor de permanecer en ella estaban en Escocia (y en Irlanda del Norte) ponía de manifiesto la fuerte

tensión existente en el Reino Unido sobre su identidad. Su libro *English Nationalism*: *A Short History*, publicado en 2018, se introduce de lleno en el debate sobre la relación entre la anglicidad (*Englishness*) y la britanidad (*Britishness*), y muestra a este respecto dos cosas básicas: 1) que Inglaterra tenía una identidad propia antes de 1707, año en que se unieron Escocia e Inglaterra, y 2) que los elementos integrados en el concepto de britanidad eran ingleses, pues eran los logros políticos de la Revolución Gloriosa de Inglaterra de 1689: gobierno limitado, representación política, el imperio de la ley, una monarquía responsable y un determinado grado de libertad religiosa[169].

La definición de conceptos como nación y nacionalismo sigue siendo polisémica. Hace falta tener presente que su generalización en el uso hace necesario que se vea cómo se entiende, y quién y para qué se utiliza, si partimos de la base que los conceptos son esencialmente polémicos y controvertidos.

---

1. Traducida por el rey Alfredo el Grande (871-899), de la dinastía de Wessex.

2. Véase Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades*. *Etnicidad, religión y nacionalismo*. Traducción de Cristina Piña. Madrid, Cambridge University Press, 2000, pp. 54-57.

3. Adrian Hastings señala que, aunque Beda dirige su carta al rey de Northumbria, se está refiriendo a todos los territorios como partes de un solo país. Por otro lado, Hastings indica que, en la *Historia* de Beda, la historia de los anglos está conectada con la historia del pueblo de Israel, pues a ambos pueblos les eran de aplicación los mismos principios de la Providencia: los dos dependían de Dios, y los anglos sufrirían también el castigo divino, como el pueblo de Israel, si se desviaban de la senda correcta. Véase *Ibid.*, p. 56.

4. Véase Jeremy Black, *English Nationalism. A Short History*. Londres, Hurst and Company, 2018, p. 36.

5. *Ibid.*, pp. 33-34. Este historiador señala que la invasión de Canuto el Grande de Dinamarca en 1016 ya se había encontrado con un reino de

Inglaterra.

6. *Ibid.*, pp. 37-43.

7. La leyenda de Arturo forma parte de las leyendas que han formado el *Matter of Britain*, es decir, el conjunto de obras sobre los héroes ingleses. La crónica de Geoffrey de Monmouth no disfruta actualmente de credibilidad. Ha sido reeditada, traducida al inglés, en 2007 (Geoffrey de Monmouth, *The History of the Kings of Britain* [1130-1136]. Edición y traducción de Michael A. Faletra. Peterborough, Broadview Press, 2007).

8. Véase François L. Ganshof, *El feudalismo*. Traducción de F. Formosa. Prólogo y apéndice sobre las instituciones feudales en España por Luis G. de Valdeavellano. Barcelona, Ariel, 1963, pp. 207-210.

9. «Ningún hombre libre podrá ser detenido o encarcelado o privado de sus derechos o de sus bienes, ni puesto fuera de la ley ni desterrado o privado de su rango de cualquier otra forma, ni usaremos de la fuerza contra él ni enviaremos a otros que lo hagan, sino en virtud de sentencia judicial de sus pares o por ley del reino». Texto en Jorge Machicado, *Carta Magna de Juan sin Tierra*. Panalysis. Reporte n.º 3. Centro de Estudios de Derecho, 2008 (varias ediciones del texto en inglés o en latín).

10. Walter Ullmann señala que el *Common Law* inglés, configurado en la *lex terrae*, constituye el tercer gran sistema jurídico europeo. No se trataba de un derecho popular ni de un derecho teocrático, sino de un derecho *sui generis*: tanto el rey como los barones cooperaban en la elaboración de este derecho que se alojaba en una multitud de depositarios; al ser resultado del consentimiento (implícito o explícito) del rey y los barones, era común a ambos y, por tanto, al territorio *(terra).* («Principios de gobierno y política en la Edad Media». Traducción de Graciela Soriano. Madrid, *Revista de Occidente,* 1971, p. 170).

11. La «Corona» expresaba simbólicamente al propio reino, tomándole como una unión jurídica entre el rey y la comunidad del reino: *Ibid.*, p. 176.

12. *Ibid.*, p. 181.

13. Walter Ullmann (*ibid.*, pp. 186-187), recoge a este respecto la definición del gobierno inglés. El *dominium regale* es el gobierno del rey monárquico al

que, sin ignorarlo, se le mantiene dentro de límites definidos; en el gobierno *político* el rey gobierna a su pueblo mediante leyes *as he makyth himself* ('como el las haga'), y puede hacer imposiciones (*therefore he mey sett uppon thaim tayles and other imposicions, such a he wol himself)* –'por lo tanto, puede imponerles gravámenes y otras imposiciones, como él quiera'–. Por eso, un *dominium politicum et regale* quiere decir que el rey tiene que consultar con otros.

14. La cláusula 14 decía que «para obtener el consentimiento general al establecimiento de una *aid* ('auxilio') o *scutage* ('impuesto') excepto en los tres casos (de la cláusula 12), haremos convocar individualmente y por carta a los arzobispos, obispos, abades, duques y barones principales. A quienes posean tierras directamente de Nos haremos dirigir una convocatoria general, a través de los corregidores y otros agentes, para que se reúnan un día determinado (que se anunciara con cuarenta días de antelación al menos) y en un lugar señalado. Se hará constar la causa de la convocatoria en todas las cartas de convocación. Cuando se haya enviado una convocatoria, el asunto señalado para el día de la misma se tratará con arreglo a lo que acuerden los presentes, aun cuando no hayan comparecido todos los que hubieren sido convocados. (Texto en Jorge Machicado, *Carta Magna de Juan sin Tierra).* La cláusula 12 establecía: «No se podrá exigir *scutage* o *aid* a nuestro Reino sin el consentimiento general, a no ser para el rescate de nuestra persona, para armar caballero a nuestro hijo primogénito o para casar (una sola vez) a nuestra hija mayor. Con estos fines sólo se podrá exigir un *aid* razonable y se seguirá le misma regla con los *aids* de la ciudad de Londres».

15. Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales* [1387-1400]. Tranducción de Nevil Coghill. Londres, Penguin, 2003.

16. Laurence Minot, *The Poems of Laurence Minot 1333-1352*. Richard H. Osberg (ed.) Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1996.

17. Henry F. Berry (ed.), «Ordinances of Kilkenny», en *Statutes and Ordinances, and Acts of the Parliament of Ireland. King John to Henry V.* Dublín, His Majesty's Stationery Office 1907, pp. 374–397. Texto original y traducción. (Las *Ordenanzas* fueron derogadas en 1983).

18. *The Holy Bible*, *Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal Books in the Earliest English Versions Made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and His Followers*. Edición de Josiah Forshall y Sir Frederic

Madden. Oxford, Oxford University Press, 1850. Adrian Hastings señala además que la traducción de la Biblia al inglés contribuyó a que se difundiera la idea de «nación» en su uso bíblico. La Biblia Vulgata latina había traducido los términos griegos *etnos* y *laos* por los términos latinos *gens* y *populus* respectivamente, los cuales fueron vertidos a su vez al inglés con las palabras *genge* y *folk.* Adrian Hastings afirma, en todo caso, que el término *natio* se utilizó más frecuentemente que *genge* y *folk*, y que tenía el significado de grupo de personas que se distingue de otros grupos por el idioma y las costumbres, señalando asimismo que el término *natio* se encuentra en un pasaje del libro bíblico de los Hechos de los Apóstoles. (Véase A. Hastings, *La construcción de las nacionalidades…*, pp. 31-32). El texto de los Hechos de los Apóstoles (2, 1-11) al que remite A. Hastings dice que los apóstoles de Jesús, hallándose reunidos el día de Pentecostés en un lugar en el que se produjo un gran estruendo, empezaron a hablar en diferentes lenguas. Y que muchos judíos residentes en Jerusalén, pero «procedentes de todas las naciones de la tierra», que acudieron curiosos al lugar en que estaban reunidos los apóstoles, se decían entre sí admirados: «Entre nosotros hay partos, medos y elamitas; otros vivimos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia o en Panfilia, en Egipto o en la zona de Libia que confina con Cirene; algunos somos forasteros de Roma, otros judíos o prosélitos; también hay cretenses y árabes, y cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua» (*Nueva Biblia Española*. Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Madrid, Cristiandad, 1975, p. 1698).

19. Véase Hagen Schulze, *Estado y nación en Europa*. Traducción de Ernest Marcos. Barcelona, Crítica, 1997, pp. 107-109. La tesis de Schulze es que la «nación política» inglesa, creada por las instituciones políticas –Corona y Parlamento–, fue el marco y la condición previa para la nación cultural, la cual, a su vez, legitimaba y reforzaba las instituciones del Estado. Adrian Hastings, por el contrario, mantiene la tesis de que, en Inglaterra, la nación precedió al Estado (A. Hastings, *La construcción de las nacionalidades…*, p. 69).

20. También se empezó a reescribir la historia en lo referente al catolicismo en Inglatera. El rey Juan sin Tierra, que había concedido la Carta Magna en 1215, fue convertido por los reformadores en un héroe nacional antipapista.

21. Véase Liah Greenfeld, *Nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad*. Traducción de Jesús Cuéllar Menezo. Madrid, CEPC, 2005, pp. 86-88.

[22]. John Foxe, *El libro de los mártires. Una historia de las vidas, sufrimientos y muertes triunfantes de los cristianos primitivos y de los mártires protestantes*. Traducción del inglés de Santiago Escuain. Barcelona, Editorial CLIE, 2006. El libro original fue ampliado después de la muerte del autor en 1587.

[23]. Discurso de la reina Isabel I. El poeta Roger Cotton escribió en 1596 un poema en el que se preguntaba qué habrían de temer los ingleses de España si ellos conservaban toda la verdad de Dios, pues Dios nunca se ha rendido a los adversarios de Inglaterra (Roger Cotton, *An Armor of Proofe brought from the Tower of Dauid to fight against Spannyards and all enimies of the trueth*. Londres, G. Simson and W. White, 1596, citado en Greenfeld, *Nacionalismo…*, p. 86).

[24]. John Aylmer, *An harborowe for faithful and trewe subjects* [1559], citado en William Haller, «John Foxe and the Puritan Revolution», en R. F. Jones et al., *The Seventeenth Century: studies in the history of English thought and literature from Bacon to Pope*. Stanford, Stanford University Press, 1951, p. 209.

[25]. Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum. The Manner of Gouerment or Policie of the Realme of England* (*De Republica Anglorum. A Discourse on the Commonwealth of England*), 1583. Prefacio de F. W. Maitland. Cambridge, Cambridge University Press, 1906, p. 62 (citado en Hans Kohn, «The Genesis and Character of English Nationalism», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 1, n.º 1 (enero 1940), pp. 69-94, aquí p. 72).

[26]. Un resumen del libro fue realizado en 1876 por el Dr. Furnivall para la *New Shakespeare Society*, y posteriormente editado dentro de *The Harvard Classic,* Vol. 35. Disponible en Internet Modern History Sourcebook.

[27]. William Camden, *Britain, or a Chrographicall Description of the most flourishing Kingdomes, England, Scotland, and Ireland, ante the llands adjoining, out ot the depth of Antiquitie.* Traducción de Philemon Holland. London, 1610. Reimpresiones de Bernhard Fabian, Edgar Mertner, Karl Schneider y Marvin Spevack. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1970.

[28]. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* [1597]. Arthur Stephen McGrade (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 130.

[29]. W. Shakespeare, *El Rey Ricardo II* (acto II, escena primera), en *Obras Completas*. *Tragedias*. Edición de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 2003, pp. 977-978.

[30]. William Shakespeare, «La vida y la muerte del rey Juan» [1596], en *Obras Completas. Tragedias*. Edición de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 2003, p. 934.

[31]. *Ibid.*, Acto V, escena VII, en: *Obras Completas*, Vol. I., p. 966.

[32]. W. Shakespeare, «Eduard III» (1596), en G. Taylor y otros (eds.), *The New Oxford Shakespeare. The Complete Works*. Oxford, 2017, escena 18, p. 354.

[33]. *Ibid.*, Acto III, escena I, p. 705

[34]. Shakespeare, «La vida del rey Enrique V», en *Obras…*, acto IV, escena I, p. 718.

[35]. *Ibid.*, p. 720.

[36]. *Ibid.*, acto IV, escena III, p. 722. Sobre la revisión de la imagen de Shakespeare como nacionalista, véase David J. Baker y Willy Maley (eds.), *British Identities and English Renaissance Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

[37]. W. Shakespeare, *Cimbelino* (1610). Traducción de Luis Astrana Marín. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1947, acto III, escena I, pp. 61-62.

[38]. W. Shakespeare, «Historia de la vida del rey Enrique VIII», en *Obras completas. Tragedias.* Edición de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 2003 pp. 881-928 aquí, acto I, escena I, pp. 882-883.

[39]. Black, *English Nationalism…*, pp, 77-78.

[40]. *Milton's Prose*, ed. de Malcolm W. Wallace. Oxford, Oxford University Press, 1925, pp. 312-315 (citado en Hans Kohn, «Genesis and Character of English Nationalism», pp. 84-85).

[41]. Areopagítica, en *Miltons's Prose*, ed. de Malcom W. Wallace. Oxford, Oxford University Press, 1925, p. 318.

[42]. Véase Hans Kohn, «Genesis and Character of English Nationalism», p. 79 y p. 82.

[43]. Oliver Cromwell, *The letters and Speeches of Oliver Cromwell, with elucidations by Thomas Carlyle*, 3 vols. Edición de S. C. Lomas y C. H. Firth. Londres. Methuen, 1904, Vol. III, pp. 11-13.

[44]. Junto a la importancia de la religión como ingrediente de la nación inglesa, se han destacado también otros elementos, como ha hecho Liah Greenfeld, en relación con el desarrollo en Inglaterra de un espíritu racional y crítico. Greenfeld considera que, a partir de Francis Bacon, la ciencia fue considerada un símbolo de la grandeza de la nación, la base y garantía de su fuerza. El cultivo de la ciencia permitiría a los ingleses proclamar no sólo su igualdad con otros competidores (Italia, Francia, España), sino incluso su superioridad sobre ellos. La fundación de la Royal Society se convertiría en un orgullo nacional.

[45]. Y la incorporación de la religión al carácter nacional hacía que la nación no requiriera tampoco ya ninguna justificación adicional de carácter religioso. Véase Greenfeld, *Nacionalismo…*, pp. 105-106.

[46]. El contenido del *Bill of Rights* de 1689 se incluyó posteriormente en la *Ley del Acuerdo* (*Act of Settlement* de 1701).

[47]. Black, *English Nationalism…*, pp. 83-84.

[48]. Un medida derogada en 2013.

[49]. Black destaca especialmente el factor religioso en la construcción del Estado unificado de la Gran Bretaña de 1707. La derrota total del jacobismo –es decir, de los seguidores del rey Jacobo II (católico)– tuvo lugar en 1746, en la batalla de Culloden, y significó la eliminación de este elemento católico en la identidad de Gran Bretaña. El «torysmo» se integraría en la cultura política nacional inglesa precisamente a mediados del XVIII (Black, *English Nationalism…*, p. 90).

[50]. Los oratorios del hannoveriano Händel, especialmente su *Sanson,* son un claro ejemplo de ello. Sus oratorios unían la autoridad de la historia bíblica a la movilización del entusiasmo patriótico. Véase Matthew Riley y Anthony D. Smith, *Nacionalismo y música clásica. De Händel a Copland*. Traducción de Patrick Alfaya y Javier Alfaya McShane. Madrid, Alianza Editorial, 2021.

[51]. Colley, «Whose nation? Class and National Consciousness in Britain 1750-1830», en *Past and Present*, n.º 113 (noviembre 1986), pp. 96-117, aquí p. 99. El historiador John Pocok (nacido en Nueva Zelanda) había sido el primero en plantear la necesidad de considerar a todos los pueblos de Gran Bretaña como un conjunto integrado. Al abogar por una «historia británica» no dejaba de reconocer la primacía de Inglaterra, pero su planteamiento era que ni los ingleses ni ninguno de los otros pueblos británicos podían ser entendidos de manera aislada. Planteó además la necesidad de incluir en el cuadro histórico la experiencia británica en el interior de las islas y la de ultramar. Véase John Pocock, «British History. A Plea for a New Subject», en *Journal of Modern History,* vol. 47, n.º 4 (diciembre 1975), pp. 601-621; «The Limits and Divisions of British History: In Search of the Unknown Subject», en *American Historical Review*, vol. 87, n.º 2 (abril 1982), pp. 311-336. Respecto a la relación entre anglicidad y britanidad, el historiador Jeremy Black afirma que la unión parlamentaria de 1707, que suministró la base para una conciencia británica, no alteró tanto las opiniones de la élite política inglesa, para la cual Gran Bretaña era esencialmente una extensión de Inglaterra, sino que puso de manifiesto la decisión de las élites protestantes escocesas y, en menor medida, galesas e irlandesas, a vincular su destino con el del Estado británico; y precisa que la élite anglicana de Irlanda persistió en definirse a sí misma como inglesa (Jeremy Black, *English Nationalism…*, p. 84).

[52]. Colley, «Whose nation?...», p. 100.

[53]. *Ibid.*, p. 101. La elaboración y difusión de mapas británicos aumentó. La revista *Political Magazine* proporcionó a sus lectores en la década de 1780 más de cuarenta mapas de Inglaterra, Escocia y Gales.

[54]. *Ibid.*, pp. 102-103.

[55]. *Ibid.*, pp. 106-107. Colley cuenta, como ejemplo de ese funcionamiento, que cuando se celebró el funeral de Estado en honor del vizconde Horatio Nelson, en 1806, se le ordenó al Colegio de Armas que omitiera en el cortejo fúnebre cualquier indicación sobre el hecho de que el héroe muerto había sido un lord del reino, para poner todo el énfasis en sus victorias navales en nombre de la nación británica. Pero, al mismo tiempo, el gobierno tuvo un comportamiento propio del Antiguo Régimen al otorgar al hermano de Nelson –un funcionario que nunca había estado en el mar en toda su vida– un título, 100.000 libras y una pensión anual de 5.000 libras.

56. En la década de 1870, sólo el 22 % de la población galesa no hablaba inglés.

57. *Ibid.*, pp. 111-112.

58. «Nation», en Samuel Johnson (ed.) *A Dictionary of the English Language: in which the Words are Deduced from their Originals, and Illustrated in their Different Significations by Examples from the Best Writers to which are Prefixed, History of the Language, and an English Grammar in two Volumes*. Vol. 2. Londres, W. Strahan, 1755.

59. El pasaje central de la canción dice: «Cuando Gran Bretaña, a las órdenes del Cielo, /surgió de la fuente azul, /esta fue la ley de la nación, /y los ángeles guardianes cantaron la canción:/¡Gobierna, Britania! Gobierna las olas; los británicos nunca serán esclavos». El texto procedía de los poetas James Thomson y David Mallet .

60. Edmund Burke, *Revolutionary Writings: Reflections on the Revolution in France* [1790] *and the First Letter on a Regicide Peace*. Iain Hampsher-Monk (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 34.

61. El pensamiento de corte romántico de Samuel Taylor Coleridge no tuvo mucha difusión, y la literatura romántico-popular, las novelas de Walter Scott (*Ivanhoe*, entre otras) así como el folclore popular no eran tomados en serio por la prensa culta: véase Peter Mandler, «"Race" and "Nation" in Mid-Victorian Thought», en Stefan Collini, Richard Whatmore y Brian Young (eds.), *History, Religion and Culture. British Intellectual History 1750-1950*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 224–244, aquí pp. 227-228.

62. *Ibid.,* pp. 229-230.

63. Thomas Carlyle, «Chartism» [1840], en Thomas Carlyle. *Chartism. Past and Present*. London, Chapman and Hall, 1859, pp. 1-68, aquí p. 43

64. *Ibid*, p. 46.

65. Thomas Carlyle, «Past and Present» [1843], en Thomas Carlyle. *Chartism. Past and Present*. London, Chapman and Hall, 1859, pp. 71-302, aquí pp. 193, 196.

66. La *History of England from the Accession of James the Second* tuvo finalmente cinco volúmenes. Los volúmenes 3.º y 4.º se publicaron en 1855 (hasta la Paz de Rijswijk de 1697) y el 5.º (que abarca hasta la muerte de Guillermo III [Guillermo de Orange]) se publicó después de la muerte del autor, ocurrida en 1859, preparado por su hermana Lady Trevelyan. La edición del libro superó la venta de 140.000 ejemplares.

67. Véase J. W. Burrow, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, esp. pp. 47-60, 67-70.

68. Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (1857-1861), 3 vols. John M. Robertson (ed.) Londres, Grant Richards, 1904.

69. *Ibid.,* pp. 133, 154-159, 352.

70. *Ibid.,* pp. 22, 87, 89, 100-104. Buckle ha sido a veces calificado de «determinista geográfico» por aquellos que se han fijado en las primeras etapas del proceso civilizatorio más que en las siguientes etapas; véase a este respecto, por ejemplo, Greta Jones, *Social Darwinism and English Thought: The Interaction between Biological and Social Theory*. Brighton, Haverster Press, 1980, p. 27.

71. Buckle, «History…», pp. 23-24.

72. *Ibid.*, p. 133, pp. 189-191. Un ejemplo concreto de su manera de explicar los fenómenos históricos se puede ver en lo que escribe sobre España. Dice que en este país no floreció el espíritu civilizado de la investigación libre sobre todo por su entorno natural, menos propicio que el de otras partes de Europa, pero también porque la complacencia hacia la Iglesia y el Estado no había sido frenada por el progreso del conocimiento. Defendía la firmeza moral de los españoles frente a las calumnias estereotipadas que se habían formulado contra ellos, pues él consideraba que los defectos de los españoles no eran morales sino políticos, aunque estos defectos políticos penetraban profundamente su carácter nacional, y sólo podrían ser superados por el esfuerzo de superación personal de varias generaciones. Véase: *Ibid.*, p. 539, 554.

73. John Stuart Mill, *A System of Logic* [1843], en *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII – A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific*

Investigation (Books IV-VI and Appendices). John M. Robson (ed.) Introducción de R. F. McRae. Toronto y Londres, University of Toronto Press and Routledge and Kegan Paul, 1974.

74. John St. Mill, *Collected Works*, Toronto..., VII-VIII, p. 867, 905.

75. John Stuart Mill, *On Liberty* [1859]. Oxford, Oxford University Press, 1991.

76. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*. New York, Prometheus Books, 1991, p. 308.

77. John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*. Presentación de Dalmacio Negro. Traducción de Marta C. C. de Iturbe. Madrid, Tecnos, 1985, p. 182.

78. *Ibid.*, p. 185.

79. Pone los ejemplos del bretón o del vasco de la Navarra francesa: les ha sido beneficioso como para los galeses y los escoceses.

80. *Ibid.*, pp. 184-185.

81. En la misma situación pone el ejemplo de Alsacia y de Bretaña (en Francia). Sobre esos casos dice que en ese momento ningún bajo-bretón, ni ningún alsaciano, experimenta el menor deseo de separarse de Francia.

82. *Ibid.*, p. 187.

83. Lord Acton, «Nationality» [1862], en *Essays on Freedom and Power*. Introducción de Gertrud Himmelfahb. Londres, Thames & Hudson, 1956. («Nacionalidad», en Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Edición y traducción de Paloma de la Nuez. Madrid, Unión Editorial, 1999, pp. 333-361).

84. Acton, «Nationality», p. 142.

85. *Ibid*.

86. *Ibid.*, p. 169.

87. *Ibid.*, p. 148.

88. *Ibid*.

89. *Ibid*, p. 168.

90. Acton, «Nacionalidad», pp. 352-353.

91. *Ibid*., pp. 354–355.

92. *Ibid*., p. 356.

93. *Ibid*., pp. 359-360.

94. *Ibid*., p. 351.

95. El libro se publicó como una serie de tres artículos entre 1867 y 1869 en la *Fortnightly Review*. Walter Bagehot, *Physics and Politics,* en *The Collected Works of* Walter *Bagehot,* ed. Norman St. John Stevas, 15 vols. (Londres, 1965-1986, vol. 7).

96. Walter Bagehot, «Physics and Politics» [1872], en Walter Bagehot, *The Works and Life of Walter Bagehot*. *The Works in Nine Volumes. The Life in One Volume*. Edición de Mrs. Russell Barrington. Vol. VIII. Londres, Longmans, Green, and Co., 1915, pp. 1-145, aquí pp. 18, 21, 134-144.

97. Véase Walter Bagehot, *The English Constitution* [1867]. New York, Doubleday, 1961, pp. 129 y ss., 141, 147.

98. Benjamin Disraeli, «Conservative and Liberal Principles» (Crystal Palace, June 24, 1872), en Benjamin Disraeli, *Selected Speeches of the Late Right Honourable the Earl of Beaconsfield in Two Volumes*. *Vol. II*. Selección, edición, introducción y notas de T. E. Kebbel. Londres, Longmans, Green and Co., 1882, pp. 523-535, aquí p. 531.

99. *Ibid*., p. 534.

100. John Seeley, *The Expansion of England*. *Two Courses of Lectures.* [1883]. Chicago, Chicago University Press, 1971.

101. *Ibid*., p. 13.

[102]. John Seeley, *Introduction to Political Science*. *Two Series of Lectures*. Londres, Macmillan, 1896, pp. 15-17, 35-36, 69. Dentro de los Estados orgánicos distinguía aquellos que cuentan con una «asamblea que instituye al gobierno», y que eran los que podían ser comparables con el nivel de desarrollo alcanzado por Gran Bretaña.

[103]. John Seeley criticó la ambigüedad del «principio de la nacionalidad», pues veía en él la principal amenaza para el sistema de Estados europeos. Por ejemplo, tenía la sensación de que Alemania, con su enorme fuerza militar, podría pensar en una conquista universal utilizando el «principio de la nacionalidad» como pretexto: véase Deborah Wormell, *Sir John Seeley and the Uses of History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 111.

[104]. John Seeley, *Introduction to Political Science*…, p. 75 y ss.

[105]. Henry Maine, *Popular Government. Four Essays*. London, John Murray, 1885, pp. 143-144.

[106]. Charles H. Pearson, *National Life and Character. A Forescast* [1893]. Londres, Macmillan and Co., 1913, pp. 89-90. El argumento reforzó fuertemente las demandas de una política hacia la Australia blanca. En agosto de 1902, el primer ministro australiano Edmund Barton habló en el Parlamento en apoyo de la política de la Australia blanca, y utilizó el inquietante pronóstico de Pearson citado anteriormente.

[107]. David Cannadine, «The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition" *c.* 1820-1977», en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 101-164, aquí p. 126.

[108]. Richard Faber, *The Vision and the Need. Late Victorian Imperialist Aims*. Londres, Faber and Faber, 1966, p. 66.

[109]. J. A. Hobson, *Imperialism. A Study* [1902]. 3.ª ed. Londres, Unwin Hyman, 1988, p. 11.

[110]. Thomas Hill Green consideraba este movimiento superior a la acción de los jesuitas en los países católicos del sur de Europa, porque el *Independency* significaba la sumisión de la religión al control del Estado, mientras que la acción de los jesuitas significaba, según él, la eliminación del «espíritu

público» y la ruina de las naciones. Véase Julia Stapleton, «Political Thought and National Identity in Britain, 1850-1950», en Stefan Collini, Richard Whatmore y Brian Young (eds.) *History, Religion and Culture. British Intellectual History 1750-1950*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 245-269, aquí p. 256.

111. Edward Caird, «The Nation as an Ethical Ideal» [1898], en Edward Caird. *Lay Sermons and Addresses Delivered in the Hall of Balliol College, Oxford*. Glasgow, James McLehose and Sons, 1907, pp. 97-122, aquí pp. 112-114.

112. Esa era la línea del líder conservador en la Cámara de los Comunes, sir Michael Hicks-Beach.

113. Véase Pauline Collombier-Lakeman, «Nationality and Citizenship in the Irish Home Rule Debates of 1886», en *Revue Française de Civilisation Britannique*, XXI-1 (2016), pp. 1-15, aquí p. 9.

114. Véase sobre estas paradojas Clive Dewey, «Celtic Agrarian Legislation and the Celtic Revival: Historicist Implications of Gladstone's Irish and Scottish Land Acts 1870-1886«, en *Past & Present*, n.º 64 (Aug., 1974), pp. 30-70, en especial pp. 56-60, 62.

115. Véase Mandler, «"Race" and "Nation"…», p. 243.

116. Véase Stapleton, «Political Thought…», p. 252.

117. Véase, por ejemplo, Burrow, *A liberal Descent…*, pp. 191-192.

118. Krishan Kumar, *The Making of English National Identity*. 3.ª ed. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 208.

119. El libro de C. F. G. Masterman, *The Condition of England*, publicado en 1909, que analizaba la Inglaterra industrial y urbana, al tratar de evocar el espíritu de Inglaterra recurría precisamente a estos paisajes del sur (*The Condition of England*. Edición de J. F. Boulton. Londres, Methuen, 1960).

120. Véase Stefan Collini, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*. Nueva York, Oxford University Press, 1993, pp. 342-373.

121. Véase Kumar, *The Making of English…*, pp. 220-222.

122. El *Oxford English Dictionay on Historical Principles*, iniciado por el escocés James Murray en 1879, fue presentado como un gran proyecto nacional (James Murray et al., *A New English Dictionary on Historical Principles. Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society*, 10 vols. Oxford, Clarendon Press, 1884-1928)

123. Véase Collini, 1993, *Public Moralists…*, p. 366, y Chris Baldick, *The Social Mission of English Criticism 1848-1932*. Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 92-98.

124. Declaración de independencia en 1916, seguida de una guerra entre Inglaterra e Irlanda, y por el acuerdo anglo-irlandés de diciembre de 1921, por el que los nacionalistas irlandeses aceptaban la partición de la isla de Irlanda (el noreste de Irlanda –casi toda la histórica provincia del Ulster–, de mayoría protestante, seguiría formando parte del Reino Unido). La independencia de Irlanda tuvo lugar en 1937.

125. George Santayana, *Soliloquies in England and later soliloquies*. London, Constable & Co., 1922, p. 3.

126. George Santayana 1922, «The British Character», en: *Soliloquies…*, pp. 29-32, aquí p. 32.

127. George Santayana 1922«The Lion and the Unicorn», en: *Soliloquies…*, pp. 39-41.

128. Stanley Baldwin, *On England, and Other Addresses*. London, Philip Allan, 1926, p. 1.

129. *Ibid*., pp. 6-7.

130. Henry Vollam Morton, *In Search of England* [1927]. 21.ª ed. London, Methuen, 1934, p. 280

131. George Orwell, *The Lion and the Unicorn. Socialism and the English Genius* [1941]. Londres, Penguin Classics, 2018, p. 4.

132. *Ibid*., p. 34.

133. George Orwell, *Notes on Nationalism* [1945]. London, Penguin, 1984, p. 1.

134. *Ibid*., pp. 1-2. En otro escrito afirma que «el patriotismo no tiene nada que ver con el conservadurismo. Es realmente lo opuesto a conservadurismo, pues es una entrega a algo que siempre está cambiando, pero que es sentido como algo que es místicamente lo mismo. Es el puente entre el futuro y el pasado. Nadie realmente revolucionario ha sido nunca un internacionalista» (*The Lion and the Unicorn…,* p. 76).

135. Orwell, *Notes on Nationalism*, p. 30.

136. *Ibid*., p. 3.

137. *Ibid*., p. 9.

138. *Ibid*., p. 11.

139. *Ibid*., p. 13.

140. Texto del discurso en Peter Hennessy, «Churchill's Dover Speech (1946)», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.) *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 159-169 aquí p. 166.

141. *Ibid*., p. 159.

142. Véase John M. MacKenzie, «Empire and National Identities: The Case of Scotland», en *Transactions of the Royal Historical Society,* vol. 8 (diciembre 1998), pp. 215-231. Los movimientos nacionales internos dentro del Reino Unido no se iban a plantear de la misma manera y, habida cuenta de la enorme asimetría existente entre los cuatro integrantes del Reino Unido –Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda del Norte–, una solución federal no se presentaba como realista.

143. Véase Ben Wellings, «Enoch Powell: The Lonesome Leader», en *Humanities Research*, Vol. 19, No. 1 (2013), pp. 45-59.

144. Krishan Kumar, *The Idea of Englishness. English Culture, National Identity and Social Thought*. Farnham, Ahsgate, 2015, pp. 22-27.

145. Angus Maude y Enoch Powell, *Biography of a Nation: A short story of Britain. Biography of a Nation: A short history of Britain.* Londres, Phoenix House, 1955, p. 7.

146. *Ibid*., p. 8.

147. John Enoch Powell, *Freedom and Reality. Selected Speeches*. John Wood (ed.) Kingswood, Elliott Rightway Books, 1969, pp. 338-339.

148. Powell, *Rivers of Blood*, 20 de abril de 1968.

149. Su posición extrema ante la inmigración le llevó a ser marginado en el Partido Conservador.

150. Enoch Powell, *Nation or No Nation? Six years in British Politics*. Richard Ritchie (ed.) Londres, Batsford, 1978, p. 134 (citado en Ben Wellings, «Enoch Powell: The Lonesome Leader», en *Humanities Research*, vol. 19, n.º 1 (2013), pp. 45-59, aquí pp. 53-54).

151. Anthony Barnett, *Iron Britannia*. Londres, Allison and Busby, 1982. Ambas posturas respecto a los sindicatos y la política exterior le aseguraron una rotunda victoria en las elecciones generales de 1983. Véase Robert Colls y Philip Dodd (eds.), *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*. Londres, Croom Helm, 1986, texto fundamental sobre el tema de la identidad inglesa. Otro libro relevante es el de Raphael Samuel (ed.), *Patriotism*. *The Making and Unmaking of British National Identity*, 3 vols., Londres, Routledge, 1989.

152. En 1992 apareció el libro, unánimemente considerado la contribución individual más importante en relación con esta cuestión de la identidad nacional como tema de la investigación histórica: *Britons. Forging the Nation 1707-1837.* New Haven, Yale University Press, 1992.

153. Irlanda la trató como un asunto aparte.

154. Véase Tom Nairn, *After Britain: New Labour and the Return of Scotland*. Londres, Granta Books, 2000, p. 87; véase también pp. 270-271.

155. Andrew Gamble y Tony Wright (eds.) *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, p. 4; Lasse Thomassen, «Políticas de identidad y ciudadanía:

el discurso de Gordon Brown sobre britanidad», en *REDUR* 15, diciembre 2017, pp. 85-109.

156. Gamble y Wright (eds.), *Britishness*…, pp. 4-5.

157. Bernard Crick, «Do We Really Need Britannia?», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.) *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 149-158.

158. *Ibid*., p. 150

159. Véase Bernard Crick, «The Four Nations: Interrelations», en *The Political Quarterly*, Vol. 79, n.º 1 (enero-marzo 2008), pp. 71-79. Sobre Gordon Brown dice que su «insistencia en la britanidad es tan errónea como irrelevante».

160. Bhikhu Parekh, «Being British», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.), *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 32-40, aquí p. 39.

161. David Marquand, «Bursting with Skeletons: Britishness after Empire», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.), *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford, Wiley-Blackwell in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 10-20, aquí p. 16.

162. Una encuesta realizada en 2000 había revelado que el 84 % de los escoceses de la muestra se describía como escoceses en lugar de británicos, lo que planteaba interesantes cuestiones sobre la anglicidad (Véase Black, *English Nationalism…*, p. 148).

163. Richard Patient, «The business elite need to get their heads around the Second Glorious Revolution», en https://brexitcentral.com/business-elite-second-glorious-revolution/ (February 3, 2017).

164. Roy Hattersley, «The Reformation should have been a warning to Remainers», en https://www.theguardian.com/books/2017/mar/03/point-of-view-brexit-roy-hattersley-reformation (March 3, 2017).

165. Wolfgang Munchau, «After Brexit, the UK's old-fashioned economy will lose its clout», en https://www.ft.com/content/fe5edeb0-cbb3-11e7-aa33-c63fdc9b8c6c (November 19, 2017).

166. Ben Wellings, *English Nationalism, Brexit and the Anglosphere. Wider Still and Wider*. Manchester, Manchester University Press, 2019, p. 29. Al principio, el «problema inglés» no fue denominado así, sino como «la cuestión de West Lothian», en donde no se nombraba específicamente la cuestión nacional que se estaba tratando.

167. Véanse pp. 131-132.

168. Wellings parte de los análisis del nacionalismo inglés de Tom Nairn y de otros como Kumar, Aughey y Michael Kenny, y explica la naturaleza persistente y expansiva del euroescepticismo (Wellings, *English Nationalism…*, p. 6).

169. También la exclusión de los católicos para la sucesión en el trono –que excluía al rey Jacobo II y a cualquier príncipe católico, así como a cualquier rey o reina que se casara con un «papista»– había sido aprobada por el Parlamento inglés (*Bill of Rights* de 12 de febrero de 1869). Una ley del Parlamento británico de 2013 (*Succession to the Crown Act*) ya no excluye el acceso al trono de un rey o reina casado con un católico.

2. Francia

2.1. Francia en la Edad Media: el Estado antes que la nación

«Nación» y «patria» son palabras que forman parte del vocabulario moderno en Francia, pero aparecen también en la Edad Media con distinta intensidad y con significados diferentes a los habituales desde el siglo XVIII.

Para el medievalista francés Bernard Guenée, la palabra «nación» tenía en la Edad Media un solo significado, el que había establecido Isidoro de Sevilla, fiel eco de las antiguas definiciones, acorde con la etimología (*natio*, del verbo latino *nascere*, 'nacer'), como un grupo nacido del mismo origen (*multitudo ab uno principio orta*). Los textos que la empleaban coinciden en que los elementos que denotan el origen común son el aspecto físico de las personas, sus costumbres y, sobre todo, el lenguaje; y la historia permitía preservar la memoria de un origen común[1]. En relación con ese origen común se utilizaban términos como pueblo (*gens)*, país, el lugar de nacimiento, el reino u otros términos de simbología teológica, como en la expresión «morir mártir» o «morir por Francia» para expresar que esa comunidad humana, Francia, era un valor digno por el que sacrificar la propia vida. La ley sálica en Francia se refería, por ejemplo, al «ínclito pueblo de los francos, fundado por Dios», y terminaba con un «¡Viva Cristo que ama a los francos y custodia su reino!»[2].

El mismo nombre de «Francia» para denominar el territorio no coincidía originariamente con el término antiguo de *Gallia*. Por la *Historia de la Galia*, de Julio César, se sabía que la Galia llegaba hasta el río Rin por el este y a los Alpes por el sur, mientras que el nombre de «Francia» denominó originalmente al territorio habitado

por los «francos». Tras la división del Imperio de Carlomagno en Verdún, en el año 843, el nombre de Francia se aplicaba a tres reinos: la Francia *orientalis*, la Francia *media* y la Francia *occidentalis*. Las tierras de la dinastía de los Capeto, iniciada por Hugo Capeto (938-993), eran sólo una de las tres partes del territorio anterior de los francos, en concreto, del territorio occidental, limitado por cuatro ríos (Escalda, Mosela, Saona y Ródano).

A menudo el nombre de «Francia» se refería sólo a la Île-de-France, la cuenca parisina a la que se circunscribía de hecho el poder real. No sería hasta el siglo XII cuando se utilizó el término «Francia» para designar a todo el reino, y sería en el siglo XIII (1254) cuando el rey de los francos se convirtió en *rex Franciae*. No obstante, los reyes francos al oeste del Rin se consideraban los sucesores legítimos de Carlomagno, incluso después de que la partición de su imperio en el año 843 se convirtiera en una partición irrevocable a partir del año 888 y se hubieran dado a sí mismos el nombre de *reges francorum* ('reyes de los francos').

Hay que señalar además que los francos occidentales, que no eran todos los habitantes de la antigua Galia, eran los únicos que tenían una relación de carácter político con el rey franco occidental, es decir, una relación de carácter personal. Era esta relación personal con el monarca la que convertía a alguien –un aquitano o un bretón, por ejemplo– en un franco. Así se fue formando la nación francesa de manera continuada, en la medida en que los reyes llevaban su poder más allá del río Loira, hacia el sur y hacia el oeste de la actual Francia. La «nación» se fue haciendo desde el poder del rey, desde las relaciones con ese rey franco, por lo que cabe decir que en Francia el poder político engendró a la «nación», entendiendo por ésta al conjunto de individuos que tenían un estatus «político», es decir, que tenían una actividad política al mantener una relación con la Corona o tener un asiento en el parlamento (los Estados Generales). Quiere decir esto que la «nación», como a veces se denominaban a sí mismos, eran en

realidad los nobles y los obispos que tenían una participación política[3].

Los historiadores franceses Bernard Guenée y Colette Beaune han rastreado el origen de la nación, concretamente del sentimiento nacional en Francia, en la Edad Media. El medievalista Bernard Guenée parte de la existencia en el siglo XII de un rey y de un reino, al que le da una cierta cohesión la lealtad a la persona del rey, y donde los otros habitantes que no tienen esta relación llevan una vida limitada a su ciudad, a un castillo o a un territorio más amplio, como un condado o un ducado, percibiendo como extranjeros a los que vinieran de otros lugares. Pero hubo otras personas –algunos monjes en determinadas abadías, particularmente en la abadía de Saint-Denis, en París– que dieron una interpretación más amplia, histórica y religiosa de estas realidades. Al reino le dieron una justificación religiosa y lo pusieron bajo la protección de un santo: Saint-Denis (San Dionisio). El propio rey Luis VI llegó a la abadía de Saint-Denis, en 1124, para recibir el estandarte real porque había reconocido a este santo protector del reino. Para Guenée, en el siglo XII, la religión y la historia dotan al reino de los francos de una nueva dimensión, que lo convierte en una comunidad con elementos étnicos, religiosos e históricos compartidos[4].

La participación en las Cruzadas contra los musulmanes muestra también esta aparición de un sentimiento nacional diferenciado, y opuesto, entre los francos del oeste del Rin y los del este de dicho río, que se puso de manifiesto en la creación de estereotipos colectivos para los unos y los otros, y en la autoatribución de méritos bélicos propios en Tierra Santa. Así, durante la Primera Cruzada para la liberación de Tierra Santa (1096-1099), Johann von Würzburg, un sacerdote de Würzburgo que había peregrinado a Jerusalén, escribe un libro (*Descriptio terrae sanctae*, 1165) donde da cuenta de estos sentimientos nacionales de los francos del oeste y de los francos del este del Rin, señalando que se había difundido una gran mentira sobre los verdaderos protagonistas de la liberación de Jerusalén al escribir que no fueron los *franci* del oeste del Rin, sino los «francones» –es decir, los francos del río Mano, al este del Rin– los

que habían liberado Jerusalén. Según él, los francones habían regresado a casa después de la liberación de Jerusalén, mientras que otros grupos de cruzados se habían quedado en Palestina (*franci*, loreneses, normandos, provenzales, italianos, españoles, borgoñeses), y añade que, aunque habían sido Godofredo de Bouillon y su hermano Balduino, procedentes de Germania, los que habían conquistado Jerusalén, se les había negado incluso su participación en la guerra, a pesar de que Godofredo había sido coronado rey de Jerusalén; también señala que se habían eliminado las lápidas de las sepulturas de los germanos (francones). Lo que se le niega a Godofredo sí se atribuye, sin embargo, a los loreneses que habían estado a las órdenes de Godofredo y a quienes se les adjudica el triunfo. De esta manera desaparece de la escena Godofredo, un príncipe del *Reich,* y la Lorena –al oeste del Rin y de lengua francesa– aparecía como excluida del Imperio alemán, aunque realmente perteneciese a él[5].

El capellán y cronista del rey Luis VII en la Segunda Cruzada (117-1149), Odón de Deuil, tipifica también con estereotipos colectivos a los cruzados *franci* y a los francones (alemanes)[6]. Reconoce que sus compatriotas eran arrogantes, pero considera insoportables a los alemanes. Dice que los *franci* y los alemanes no pudieron acampar juntos ni una sola vez sin que hubiera disputas iniciadas por estos últimos, con los que no se podían entender por el idioma, y hace radicar en esto el fracaso del ataque a Damasco y de toda la cruzada. Si de los *franci* se decía que tenían soberbia, éstos calificaban a su vez a los alemanes de envidiosos[7].

En el siglo XIII las guerras victoriosas de los reyes francos son interpretadas con referencias de carácter histórico, religioso y con una proyección hacia el futuro, como ocurrió con la batalla de Bouvines, en 1214, donde el rey Felipe II derrotó a una coalición de ejércitos en la que participaba el rey de Inglaterra –Juan sin Tierra– y el emperador del Sacro Imperio Romano, Otón IV. A partir de entonces, Felipe II se llamó Felipe Augusto. Durante su reinado, Felipe activó con mayor intensidad que sus antecesores los derechos provenientes del contrato feudal para fortalecer su propia

monarquía, reglamentando las relaciones feudales de modo que todas ellas desembocaran en la persona del rey, y éste fuera entendido como «el soberano feudal del reino». El caso más célebre en este sentido había ocurrido en 1202, cuando el rey inglés Juan sin Tierra fue condenado a perder todos sus feudos franceses por no haber cumplido con sus deberes vasalláticos. La corte de Felipe II había determinado que debía privarse al monarca de Inglaterra de todas las tierras que había detentado hasta entonces del rey de Francia por no haber proporcionado a éste los servicios debidos por esas tierras y porque sus habitantes no querían obedecer más a su señor[8]. Este hecho significó un paso importante en la concentración del poder del rey de Francia sobre un territorio más extenso.

El capellán y biógrafo del rey, Guillaume le Breton, contribuyó a interpretar la vida del rey y de los francos con referencias históricas y religiosas. Felipe Augusto es descrito con las ropas de Eneas, los francos son considerados descendientes de los troyanos y, como romanos, están legitimados para gobernar el mundo. En el texto de Guillaume le Breton están presentes el santo protector de los franceses –San Dionisio– y el estandarte real –la oriflama– que supuestamente había ondeado Carlomagno. Con todos esos elementos se daba una cohesión interna a una comunidad de elegidos[9].

A lo largo de los siglos XIV-XV, la Guerra de los Cien Años (1337-1453) dio un impulso considerable al desarrollo de una conciencia nacional propia. Esta larga guerra entre Francia e Inglaterra –con la que se puso fin a una situación político-territorial en la que el rey de Inglaterra era duque de Aquitania, en el suroeste de Francia– fue tanto para franceses como para ingleses un factor decisivo en la consolidación de sus respectivas conciencias nacionales. La leyenda de la doncella de Orléans –Juana de Arco– se inició tras su martirio en 1431, y a partir de entonces se consideró como cierto que Dios había intervenido directamente en la guerra a favor de los franceses y que las voces que le habían ordenado a Juana salvar a Francia tenían un fondo histórico real.

Pero esto no significaba, por otro lado, que se estuviera dando en Francia una unidad en el idioma o en las costumbres, pues seguían existiendo significativas diferencias culturales de este tipo, que todavía estarían presentes en el siglo XVI[10]. A pesar de este reconocimiento de que los franceses no formaban objetivamente una comunidad «con un solo idioma y costumbres», el historiador Bernard Guenée afirma que ellos «creen que lo son y que Estado y nación coinciden. Francia es, según él, «una de esas comunidades perfectas con las que los teóricos soñaban»[11].

También la historiadora Colette Beaune afirma que «todo estaba listo en el siglo XIV para que el sentimiento nacional recuperara, sobre otras bases, la importancia que había tenido en la Antigüedad». Se refiere expresamente a cómo distintos grupos sociales hicieron aportaciones a este sentimiento nacional: los historiadores pensaron en Francia como un grupo étnico con logros comunes compartidos; los eclesiásticos pusieron a Francia a la cabeza del cristianismo y la convirtieron en un valor religioso; los nobles fueron conscientes del valor de su linaje, que se había ido expresando en las armas y en sus propios lemas; los académicos y los abogados descubrieron en el idioma y en la legislación un objeto de amor y orgullo. En definitiva, la Guerra de los Cien Años –que, según Colette Beaune, había puesto en peligro estas nuevas certezas al inicio de la misma– luego acabó fortaleciéndolas: Francia pasó de ser solamente un nombre a convertirse en una persona, «una radiante princesa vestida de blanco floral rodeada de sus hijos, los reyes o los tres estamentos»[12].

La monarquía francesa durante los primeros siglos de la Edad Moderna fue centralizando el poder político en detrimento de aquellos grupos sociales que lo habían tenido anteriormente (los nobles y la Iglesia), dejando a un lado instituciones medievales como los Estados Generales, que no se reunían desde 1614. En 1789 se reunirían de nuevo, pero con un proceso interno que desembocaría en la Revolución. Durante los siglos de absolutismo, la teoría y la práctica políticas mostraban al rey como el «representante» del Estado. Las palabras «nación» y «patria», que se popularizarían en

el siglo XVIII, se utilizaron también antes de ese siglo con el significado antiguo de «pueblo» que habita en un mismo territorio, o como una entidad que merecía la lealtad de todos los habitantes. Efectivamente, durante las guerras de religión en el siglo XVI, la «patria» había operado como un grito de guerra político cuando los grupos beligerantes –católicos y protestantes– consideraron útil situar la lealtad a Francia por encima de la lealtad a una confesión particular[13]. Y la política centralizadora llevada a cabo por el rey absoluto Luis XIV, en el siglo XVII, ha sido presentada por algunos historiadores como generadora de conciencia nacional, mientras que otros piensan que durante su reinado no se intentó moldear a los súbditos dentro de un único cuerpo «nacional», pues lo que se exigía de ellos era lealtad, pago de impuestos y obedecer las leyes[14].

A finales del siglo XVII, todavía bajo el reinado de Luis XIV, el clérigo jansenista Jean Soanen publicó en 1683 un libro titulado *Sobre el amor a la patria*, en el que afirmaba que «es imposible ser verdaderamente un hombre sin ser un buen ciudadano, y es igualmente imposible ser un buen cristiano sin querer a la patria»[15]. Es decir, no había que elegir entre hombre y ciudadano, ni entre cristiano y ciudadano; el amor a la patria no exigía que el individuo abandonara sus sentimientos naturales ni sus sentimientos religiosos. Sin embargo, la afirmación de esta coincidencia entre naturaleza y política, y entre religión y política, sería discutida ampliamente a lo largo del siglo siguiente. Por lo que respecta a la palabra «nación», el *Diccionario* de Furetière (1690) la definía en los siguientes términos tradicionales: «Se dice de un pueblo que habita un mismo territorio encerrado dentro de ciertos límites o bajo un mismo poder»[16]. El *Diccionario* de la *Academie Française* (1694) recoge, en su primera edición, una definición de nación similar, completada con ejemplos de «naciones» contemporáneas:

> Todos los habitantes de un mismo Estado, de un mismo país, que viven bajo las mismas leyes y utilizan la misma lengua (…), cada nación tiene virtudes y sus vicios; no tiene los defectos de su

> nación; la nación francesa, la nación española; es el humor, el genio de la nación… un príncipe que manda en distintas naciones, él es español de nación, italiano de nación[17].

2.2. Patria y nación en el siglo XVIII

A partir de 1715, año de la muerte de Luis XIV, se inició una época de debates en los que la nación y la patria iban a ocupar un lugar progresivamente relevante, con distintos significados y con distintos intervinientes en los debates que, aun utilizando a veces los mismos términos, lo hacían con significados distintos y con objetivos políticos diferentes.

a) Reivindicación de la nación por los jueces

El canciller de Francia, Henri-François d'Aguesseau (1668-1751), que había sido nombrado para ese cargo por el regente de Francia tras la muerte de Luis XIV, pronunció, en el mismo año de 1715, un discurso precisamente sobre el «amor a la patria» que iba a alcanzar una gran relevancia en el debate público. D'Aguesseau criticaba de manera indirecta al recién fallecido Luis XIV e incluso elogiaba la forma republicana de gobierno. En las repúblicas, declaró,

> cada ciudadano, desde la más temprana edad, prácticamente desde su nacimiento, se acostumbra a ver el destino del Estado como propio. Esta perfecta igualdad, y esta especie de fraternidad civil, que hace a todos los ciudadanos como una sola familia, les interesa a todos por igual en las fortunas y desventuras de la *Patria*.

En suelo monárquico, en cambio, el amor a la patria era «como una planta extraña»[18], y como miembro de un tribunal de justicia que era, Henri d'Aguesseau habló también de los magistrados de los tribunales, y dijo de ellos que eran la «voz de la patria» y «algo similar a los depositarios de los intereses públicos». Al referirse el

canciller de manera indirecta a la restauración, por parte del regente de Francia, del «derecho de protesta» de los tribunales de justicia –derecho que les permitía obstruir, aunque no vetar, la legislación real–, dijo que el regente había creado «algo parecido a una nueva patria, que parece llevar en su frente el cierto presagio de la felicidad pública».

De manera similar al discurso de Aguesseau, el conde Boulainvilliers escribió *L'état de la France*, en donde se incluía un ensayo sobre «el estado de la nación francesa» en sus primeros momentos, después de que los germanos francos se hicieran con la provincia romana de la Galia, que se estaba desmoronando. Crítico de la monarquía de Luis XIV, afirmaba que la nobleza francesa procedía directamente de esos primeros francos, por lo que conservaba todos sus derechos originales[19]. Si Aguesseau identificaba la nación con los tribunales de justicia, Boulainvilliers la identificaba con otro grupo social concreto: con la nobleza en su conjunto.

Los conflictos entre los tribunales de justicia y la Corona siguieron estando presentes a lo largo de las décadas, y llegarían a su punto álgido en 1771, como veremos más adelante. En esa tensa relación entre el rey y los tribunales de justicia, la Corona comenzó a desarrollar una política de propaganda patriótico-monárquica a partir de los años cincuenta, estimulada además por la Guerra de los Siete Años (1756-1763), en la que Francia se enfrentaba a su archienemigo Inglaterra. Los debates sobre la patria pasaron entonces a un primer plano. Mientras los reyes se convirtieron en «patriotas» y sus apologistas defendían que Francia era realmente una patria rebosante de sentimiento patriótico, atribuyéndole todo el mérito al monarca, otros escritores, sin embargo, expresaban una idea diferente cuando hablaban de «patria», que no sólo establecía una gran diferencia con la Corona, sino incluso una contraposición entre ambos conceptos.

En el ámbito de los tribunales de justicia, tanto «patria» como «nación» se empezaron a cargar con otras connotaciones. En 1760, por ejemplo, el tribunal de justicia de Toulouse, aunque declaraba

que «la ley, el soberano y el Estado forman un todo indisoluble», y denominaba «patria» a este conjunto de leyes e instituciones, al mismo tiempo utilizaba la palabra «patria» para denominar con ella «las leyes nacionales y primitivas» y el «derecho de la nación». El tribunal de Toulouse atribuía asimismo a los jueces un especial papel representativo, al declarar que los jueces de todos los tribunales de Francia constituían una única magistratura unida –y no doce tribunales distintos–, «la cual representaba a todo el país»[20].

En esta misma línea se desenvolvía el abogado general del tribunal de justicia de la Provenza en un discurso de 1765, en el que ensalza a los jueces como protectores de la nación:

> Este antiguo y respetable Cuerpo, cuyo origen se pierde en la noche del origen de la Nación francesa, este cuerpo indivisible de la Constitución sálica, esencialmente responsable de la presentación de la ley, el Contrato entre el Pueblo y el Soberano, este Cuerpo, la única esperanza de la Nación, debe por todos los medios recordar el peso de la ley a toda persona que se atreva a quebrantarla; incluso hay casos en los que no se puede hacer ninguna excepción: cualquier infractor de la ley es un traidor del Estado. Estos son sus títulos y sus derechos; es sólo en ustedes a quienes la Nación vuelve sus ojos, desolados; sólo de ustedes espera ayuda. El Magistrado, considerado según todo el alcance de la expresión, es un Juez, Pontífice, Legislador: él es la ley que habla, ya que la ley se llama el Magistrado silencioso. La religión tiene sus mártires, la Magistratura debe tener los suyos. El patriotismo está en el corazón de algunos ciudadanos y le invita a derramar su sangre por el mantenimiento de la Ley, si es necesario, es su deber[21].

Algunos magistrados de los tribunales escribieron también tratados didácticos con la intención de cubrir el vacío educativo que había dejado la expulsión de los jesuitas de Francia, acaecida en 1762, proponiendo un plan de «educación nacional». Uno de los más famosos escritos de esta índole fue el de Louis-René de Caradeuc de La Chalotais, en el tribunal de justicia de Bretaña, que

llevaba por título *Ensayo de educación nacional o plan de estudios para la juventud*, donde sostenía, en contra de la tradición cosmopolita y humanista de los jesuitas, que la educación debía ajustarse al carácter nacional, ser controlada por el gobierno y dirigida por hombres que practicasen las virtudes cívicas que enseñaban y tuviesen los mismos intereses que los de su país[22]. El mensaje general de La Chalotais, y el de otros contemporáneos, era que la educación debía ser de carácter nacional y que su objetivo era formar ciudadanos. Estos reformadores se quejaban de que las escuelas estaban demasiado aisladas de la vida civil, de que los maestros de las órdenes religiosas carecían de espíritu patriótico, de que a los niños se les enseñaba a ver su verdadero país en otro mundo y a poner su lealtad demasiado exclusivamente en Dios y la religión. Su objetivo era que la educación literaria sirviera para multiplicar entre la juventud las virtudes políticas, y que los colegios en Francia «se convirtieran, como en Esparta, Atenas o China, en escuelas de patriotismo»[23].

La tensión entre los jueces y la Corona no decreció en los años siguientes. En marzo de 1766 ocurrió algo muy significativo en el tribunal de justicia de París dentro de este movimiento de reconocimiento de la nación como un conjunto, cuya defensa asumían los jueces como «órgano de la nación». El rey se presentó en persona y criticó la afirmación mantenida por los jueces de que ellos formaban un órgano responsable no sólo ante el monarca sino también ante la nación[24]. Y en 1771, el rey Luis XV y su canciller Maupeou pusieron fin abruptamente a las protestas de los tribunales con una brutal demostración de fuerza: arrestaron y exiliaron a los magistrados, los despojaron de sus cargos y los reemplazaron por otros candidatos afines y plegados a la Corona. La provocación de esta crisis institucional en Francia impulsó la formación de un amplio movimiento de oposición que incluía tanto a partidarios de los filósofos como a partidarios de los tribunales de justicia. Este golpe de Estado demostró no sólo a los jueces y a sus partidarios, sino también a más lectores, que la Corona ya no respetaba ni los grandes principios del derecho francés ni los deseos de la gente. Los

oponentes a la Corona acudieron a utilizar el concepto de *patrie* para contraponerlo al rey, y empezaron a llamarse a sí mismos *parti patriote*[25].

Algunos escritores habían querido rescatar con «patria» precisamente el contenido ciudadano que había tenido con los griegos y los romanos. En 1755, por ejemplo, el clérigo Gabriel-François Coyer (1707-1782), un viejo ilustrado, se lamentaba de que la palabra «patria» hubiese desaparecido de la lengua francesa. Según él, ya no se oía «ni en el campo ni en las ciudades, ni en las provincias ni en la capital, y menos aún en la Corte»[26]. Sólo la conocen, dice, los «depositarios de la ley» y los «hombres de letras», pero señalaba que su conocimiento quedará sin efectos si el juez «no es tan sabio, y en muchos casos más humano que la ley, que no ha previsto todo»; y en el caso de los «hombres de letras», les sugiere que den «moral» (*moeurs)* a su país, como había hecho Sócrates, entre otros, en la Antigüedad, en vez de meras especulaciones[27]. Coyer distingue el concepto de «patria» del de «reino», del de «Estado» y también del de «Francia». Para él, el «reino» se refiere expresamente a la relación entre el rey y los súbditos; con «Estado» se refiere a la «sociedad de hombres que viven bajo un gobierno (feliz o desgraciado») y con *France* se refiere a un territorio, con sus ríos y sus divisiones territoriales (provincias)[28]. A diferencia de estos términos, Coyer entiende que «patria» es una realidad en la que él reúne muchos aspectos: la patria es amable, sagrada, por la que hay que combatir, a la que hay que vengar, por la que merece la pena morir; es la tierra que no se quiere abandonar, la madre nutricia; es también un poder tan antiguo que está por encima de reyes, de arcontes y de cualquier magistratura; es un paño que cubre a todo el pueblo; da ánimo y la cualidad de ciudadano[29]. Y al final de su discurso, cuando se pregunta si habría que imitar a los griegos y a los romanos, a los que tanto ha ensalzado en su escrito, se responde sencillamente:

> Tengamos el alma bella y noble… y el corazón lleno de los derechos del género humano, y la palabra patria nos hará los

mismos efectos que hacía en ellos[30].

Y acaba su texto con una pregunta:

> ¿Qué necesitamos para decir que tenemos una patria? Los suizos en medio de sus montañas se vanaglorian de tener una patria. Si nosotros tenemos la cosa, ¿por qué no tener la palabra?[31].

b) El patriotismo monárquico

Entre 1750 y el comienzo de la Revolución de 1789, la Corona, en el contexto de los conflictos con los tribunales de justicia y de la Guerra de los Siete Años, defendió la idea de reyes patriotas: sus apologistas insistían en que Francia era realmente una *patrie* rebosante de sentimiento patriótico, y además adjudicaban este mérito al propio monarca. Es decir, el rey no era enemigo de la patria, sino su digna expresión[32].

A defender la Corona iba dirigida una obra de teatro exitosa, escrita por Pierre Buirette de Belloy: *El asedio de Calais*, que fue estrenada en París en 1765. Representada dos años después del final de la Guerra de los Siete Años, la obra resaltaba la unión entre patria y rey, entre amor al rey y amor a la patria[33], y Belloy fue considerado desde entonces el autor que había enseñado que el patriotismo no sólo es propio de las repúblicas, y que también en las monarquías existe este sentimiento virtuoso.[34] Durante la Guerra de los Siete Años, la monarquía había fomentado las expresiones públicas de patriotismo, promoviendo obras como la de Belloy y la publicación de panfletos y poemas con contenidos anglófobos. Los gobernantes asimismo no desaprovecharon ninguna ocasión para criticar a los *philosophes* y a los tribunales de justicia. Para hacer propaganda a favor de la Corona se fundó en 1760, con ayuda de ésta, un nuevo periódico, *Le moniteur françois*, con el abogado Jacob-Nicolas Moreau como su principal colaborador, periódico que iba a actuar como un órgano de expresión del patriotismo realista y de crítica a los jueces y a los *philosophes*. La literatura antiilustrada

de este período trataba a los *philosophes* al mismo nivel que a los enemigos nacionales del otro lado del Canal de la Mancha, y consideraba que sus posiciones cosmopolitas respecto a la *patrie* eran simplemente una traición. Un ejemplo de este patriotismo se puede observar en un poema de 1767, que decía lo siguiente:

> A la *Patria* hay que darle un calor sublime, un amor que sea una pasión; aquí la indiferencia es un crimen, la tibieza equivale a una traición (...) toda sociedad languidece, se descompone, si este lazo se rompe. La caída de los Estados nunca ha tenido otra causa que el aflojamiento del espíritu ciudadano[35].

Este patriotismo monárquico fusionaba al rey y a la patria dentro de un aura única y sagrada. El lenguaje del amor, las metáforas familiares –el monarca como padre del pueblo–, presentaban el vínculo entre el rey y los súbditos como algo que precedía a la política y la trascendía.

Los apologistas de la monarquía utilizaban la nación y la patria a favor del rey, pero también los críticos de la monarquía hacían lo mismo, aunque con otra intención: la de devolver a Francia a una situación anterior en el tiempo y supuestamente mejor. Cuando estos críticos hablaban de la «nación», pedían el restablecimiento de las normas legales que habían concedido a ciertas instituciones jurídicas –como los tribunales de justicia– una posición preeminente en la política. Y con «patria» pedían el restablecimiento de una comunidad moral en la que los individuos trabajasen por el bien común.

c) El «carácter nacional»: D'Espiard, Montesquieu, Voltaire

En el siglo XVIII, la literatura sobre el carácter nacional y las diferencias nacionales creció hasta alcanzar dimensiones masivas y sin precedentes, abarcando desde tratados eruditos hasta la cruda propaganda de la Guerra de los Siete Años. Los distintos autores tenían objetivos distintos, pero en general consideraban que el «carácter nacional» venía determinado por tres grandes factores: el

clima, la acción política y la propia evolución histórica. Las costumbres *(moeurs),* los modales y la religión –que invocaban también como factores– dependían de la acción política o de la evolución histórica, mientras que cuando hablaban de «causas morales» solían referirse a una combinación de la acción política y de la evolución histórica.

Entre los escritores que se ocuparon del tema, cabe destacar al clérigo y magistrado François-Ignace d'Espiard de la Borde, que en 1743 publicó un libro titulado *Essais sur le génie et le caractère des nations* ('Ensayos sobre el genio y el carácter de las naciones')[36], en donde convierte en objeto de investigación a las naciones, dando una gran importancia al clima y a la historia en la formación del «carácter nacional», así como a la influencia de la acción política sobre este carácter.

Montesquieu, por su parte, dedicó bastantes páginas en sus conocidos libros al «carácter nacional» y al concepto de «patria». En *Del espíritu de las leyes* (1748) distingue entre «patria» y «Estado» al hablar del principio de la monarquía, que es una forma de gobierno contrapuesta a la república, que a su vez puede ser democrática y aristocrática. En las monarquías, cuyo principio es el «honor» (que exige rangos y distinciones), Montesquieu expone una disociación existente entre monarquía y patria, que iba a ser el tema de discusión durante décadas en Francia. Según él,

> en las monarquías la política promueve grandes cosas con el mínimo de virtud posible, del mismo modo que en las más bellas máquinas el arte emplea tan pocos movimientos, fuerzas o ruedas como sea posible. El Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de las que hemos oído hablar. Las leyes sustituyen a todas estas virtudes que son innecesarias porque el Estado dispensa de ellas: una acción que se realiza en él sin estrépito, no tiene, en cierto modo, consecuencias[37].

En relación con la «nación», Montesquieu habla, como muchos otros autores del siglo XVIII, del «carácter nacional», de un «espíritu general» resultante de distintos factores que gobiernan sobre los hombres:

> El clima, la religión, las leyes, las máximas del Gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general. A medida que una de esas causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden en proporción[38].

Y señala además que

> Hay que tener mucho cuidado de no cambiar el espíritu general de una nación, y el legislador tiene que acomodarse al espíritu de la nación, siempre que no sea contrario a los principios del Gobierno, pues nada hacemos que aquello que hacemos libremente y dejándonos llevar por nuestro carácter natural[39].

También Voltaire se ocupó del «espíritu nacional» en su libro de historia comparada de las naciones titulado *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), en donde el «espíritu nacional» aparece referido no a toda la población (Francia tenía entonces 28 millones de habitantes), sino al «pequeño número que pone a trabajar al gran número, se alimenta de él y lo gobierna»[40]. En relación con el concepto de «patria», Voltaire consideraba que era variable y contradictorio, como veremos en su *Dictionnaire philosophique* más adelante y se mostraba un claro enemigo del patriotismo. Su «el filósofo no pertenece a ningún país» le acercaba más al nuevo concepto de «civilización», que contenía características opuestas al contenido semántico de «patria». Con «civilización» se referían los autores al progreso de la humanidad, hacia el que se avanzaba desde estadios anteriores, calificados como «salvajes» o «bárbaros». La civilización era, a diferencia de la patria, abierta e inclusiva, extendida por muchos países, y en la que se podía incluir a cualquier persona «civilizada», aunque no incluyera a

toda la población de los países civilizados, como hemos mencionado en Voltaire[41].

Otras de las muestras del interés por la nación se pueden observar en el tema que la Academia Francesa propuso en 1758 para el concurso anual de oratoria: «Los grandes hombres de la nación», y poco después la *Comédie Française* comenzó a producir obras de teatro en las que se representaban episodios famosos de la historia nacional francesa.

d) Jean-Jacques Rousseau: patria, nación y formas de gobierno.

Sobre el concepto de «patria» escribe Rousseau que descubrió su significado cuando se preguntó si los romanos de su época podían considerarse «compatriotas» de los romanos de la Antigüedad[42], pues, por un lado, podía pensarse que estaban compartiendo el mismo territorio y el mismo nombre, pero, por otro, no eran compatriotas porque sus instituciones políticas era completamente diferentes. En este sentido, «patria» hace referencia a las instituciones políticas que generan un modo de acción colectiva en sus miembros[43], mientras que el concepto de «país» se refiere a los aspectos geográficos y económicos de una sociedad. ¿Y cuál es la relación de patria con nación? ¿Son intercambiables?

Sobre el amor a la patria escribe Rousseau en su artículo «Economía (moral y política)» publicado dentro de la *Enciclopedia Francesa* (1755):

> ¿Queremos que los pueblos sean virtuosos? Comencemos entonces por hacerlos amar a la patria: ¿cómo la amarán, si la patria no es para ellos nada distinto de lo que es para los extranjeros, y si sólo les da lo que no le puede rechazar a nadie? Eso estaría bien si no disfrutaran de seguridad civil y si sus bienes, su vida o su libertad dependieran de la discrecionalidad de los hombres poderosos, sin que les fuera posible o no les estuviera permitido atreverse a reclamar las leyes. En ese caso, sometidos a las obligaciones del estado civil, sin disfrutar al

> mismo tiempo de los derechos del estado de naturaleza y sin poder emplear sus fuerzas para defenderse, estarían entonces en la peor de las condiciones en las que se podría encontrar un hombre libre, y la palabra *patria* sólo podría tener para ellos un significado odioso o ridículo[44].

Sobre el concepto de «nación», hay, sin embargo, dos referencias distintas en los escritos de Rousseau. En el *Discurso sobre la desigualdad*, utiliza nación para hablar de «naciones salvajes», «naciones bárbaras» o «naciones muy antiguas», al igual que habla de la «nación francesa», la «nación inglesa», la «nación polaca» o la «nación corsa». Nación sería aquí una formación social «unida por la moral y el carácter, no por las leyes y los reglamentos»[45], es decir, unida por una moral común, por unos mismos valores heredados, por unas costumbres y prácticas sociales compartidas. Sin embargo, en su obra fundamental *El contrato social* (libro II, cap. 4), escrito en 1762, menciona Rousseau la palabra nación con otro significado, precisamente cuando indica que el soberano sólo conoce al cuerpo de la nación, y no distingue a nadie en concreto de los miembros que lo integran, es decir, que no cuentan a ese respecto las características individuales, sociales[46].

Cabe recordar aquí que «soberano» es el término que utiliza Rousseau para designar al conjunto de los miembros del cuerpo político –en cuanto que, como miembros activos, hacen las leyes–, mientras que llama «Estado» a ese mismo conjunto de miembros del cuerpo que se someten y obedecen las leyes que el soberano ha elaborado. En este contexto, entiende por «nación» al conjunto o agrupación de los miembros del cuerpo político (formado a partir de un contrato), señalando que en este conjunto de ciudadanos –el soberano–, sus miembros no son considerados en su cualidad de individuos concretos –con sus deseos o sus caprichos o sus voluntades particulares–, sino como miembros de ese cuerpo político con cuya formación se supera el estado natural. «Nación», por lo tanto, no es más que el término para referirse al conjunto de los ciudadanos. Sin embargo, en otros escritos posteriores, la nación

vuelve a aparecer asociada a caracteres físicos, culturales, territoriales, que suscitan en las personas emociones, adhesiones, sentido para la convivencia o para la lucha contra otros extranjeros.

Es especialmente en los proyectos constitucionales que Rousseau redactó para dar su respuesta a quienes le habían pedido consejo sobre cómo organizar el gobierno en Córcega y en Polonia[47], en donde «nación» y «carácter nacional» se están refiriendo a identidades peculiares generadas por la historia, las tradiciones, las costumbres o las instituciones históricas de una determinada comunidad humana, lo cual podría parecer algo disonante con el significado de nación mencionado en *El contrato social.* Para aclarar esta cuestión y, dado que en estos escritos sobre Córcega y Polonia, Rousseau reflexiona sobre cuál puede ser el «tipo de gobierno» más adecuado para corsos y para polacos, después de sus respectivas experiencias históricas en que habían estado sometidos a gobiernos extranjeros (en el caso de Córcega a los genoveses, y en el caso de los polacos a Rusia), conviene tener a la vista lo que Rousseau escribe en *El contrato social* sobre el gobierno para poder comprender más adecuadamente lo que indica en sus proyectos para Córcega y Polonia, pues sería paradójico que Rousseau recomendara para ellos algo supuestamente distinto a lo que había establecido en *El Contrato social*. Por ello hacemos, a continuación, un excurso sobre la naturaleza del gobierno en *El contrato social*, en donde Rousseau expone distintas formas de gobierno, las cuales guardan relación directa con las circunstancias concretas del «soberano» –es decir, del conjunto del cuerpo político–, hasta el punto de que un mismo soberano puede cambiar de forma de gobierno con el paso del tiempo, cuando sus circunstancias concretas hayan cambiado.

Es en el libro III, capítulos 1-3, de *El contrato social*, donde habla Rousseau efectivamente del gobierno[48]. Dice allí que el cuerpo político tiene voluntad y tiene fuerza: voluntad para hacer leyes (poder legislativo) y fuerza para ejecutar las leyes (poder ejecutivo), y que tanto la voluntad como la fuerza son necesarias para que el cuerpo político funcione, pero se trata de dos poderes diferentes

entre sí. La diferencia principal está en que el poder legislativo (el soberano) se ocupa de dar expresión general al cuerpo político como tal, es decir, se ocupa de las leyes, que dan expresión a la voluntad general, y que el poder ejecutivo –el gobierno– se encarga de aplicar o ejecutar las leyes en actos particulares. El poder ejecutivo –al que Rousseau también denomina «príncipe»– cumple así la función de hacer de intermediario entre el «soberano» y el Estado, es decir, entre el conjunto de los miembros de la comunidad política en cuanto legisladores y ese mismo conjunto de los miembros en cuanto cumplidores de las leyes. El gobierno o príncipe, cuya fuerza no es más que la fuerza pública –es decir, la fuerza del soberano, y es por tanto un subalterno respecto al soberano–, tiene una organización propia, que puede revestir formas distintas: puede estar compuesto por muchos miembros («gobernantes», «magistrados»), por pocos o por uno solo, y será más o menos vigoroso según la forma que tenga este gobierno o príncipe; hay por tanto diferencias a este respecto entre un gobierno democrático, un gobierno aristocrático y un gobierno monárquico. Rousseau insiste en que la relación entre el soberano y el gobierno/príncipe es una relación que se deriva de las características que tenga el propio cuerpo político, lo cual quiere decir que la forma de gobierno tendrá que ser necesariamente distinta según sean las características del soberano; más aún, incluso un mismo soberano podrá tener distintos tipos de gobierno si van cambiando sus circunstancias concretas con el tiempo (por ejemplo, si cambia el número de miembros del cuerpo político, u otras situaciones)[49].

El que el gobierno pueda estar compuesto por un solo gobernante o por varios, o por todos los miembros del cuerpo político, tiene consecuencias sobre la fuerza del gobierno, y sobre las posibilidades o riesgos de guerra civil o de corrupción en la aplicación de las leyes. El número de miembros que tenga el gobierno es así muy relevante para Rousseau, pues hay que tener presente que cada miembro del gobierno se encuentra en una situación en la que están presentes tres voluntades: su propia voluntad individual, la voluntad común del gobierno como órgano del que forma parte y la voluntad general,

pues ésta siempre se halla presente en todos los asuntos y órganos del cuerpo político.

Tomando en cuenta estas tres voluntades, dice Rousseau que, en una situación ideal, el orden del cuerpo político exigiría que la voluntad general fuera siempre la que domine, mientras que la voluntad del gobierno como órgano tendría que estarle subordinada, y la voluntad particular individual de cada miembro del gobierno tendría que ser la que evidentemente tuviera menos peso. Pero Rousseau señala, sin embargo, que, en el orden natural de las cosas, la intensidad de la fuerza del gobierno es mayor cuanto más concentrada esté, es decir, cuanto menor sea el número de gobernantes. En este sentido, en un gobierno monárquico de una sola persona, la intensidad del gobierno es máxima, pues la voluntad común del gobierno como órgano y la voluntad particular del gobernante están concentradas en una sola y misma persona. Por el contrario, si el soberano –poder legislativo– coincide con el gobierno –poder ejecutivo–, que es lo que ocurre en el gobierno democrático, evidentemente aumenta el número de los gobernantes (serían todos los miembros de la comunidad), pero, sin embargo, el gobierno pierde intensidad en su fuerza, se debilita.

El razonamiento de Rousseau es que, al estar todos gobernando sobre todos, de las tres voluntades anteriormente mencionadas será la voluntad particular de cada uno de todos los miembros del gobierno la que estará en el máximo de su fuerza y adquirirá el protagonismo. Si son gobernantes todos los miembros del cuerpo político, la influencia de las voluntades particulares de todos sobre los actos del gobierno es más grande; es en realidad mayor que la que cada miembro del soberano pueda tener sobre el propio soberano. De ahí deriva Rousseau que, en un gobierno democrático, hay peligro de corrupción en la aplicación o ejecución de las leyes y riesgo de guerra civil. En el gobierno democrático, que es donde se produce esa identificación entre soberano y gobierno, por mucho que se aumente el número de gobernantes –hasta la totalidad de los miembros del soberano–, el gobierno no adquiere por ello más fuerza, sino que, por el contrario, se hace más débil, pues la fuerza del gobierno, como se ha dicho antes, es siempre la fuerza pública

del soberano, pero en esas condiciones del gobierno democrático cabe la posibilidad de que se den esos peligros y riesgos mencionados, además de que la actuación de un gobierno de tantos miembros hará más lenta su actividad[50]. En definitiva, cuantos más gobernantes integren el gobierno, más débil será éste. O dicho desde el otro lado, cuanto mayor sea el número de ciudadanos en el cuerpo político, menos gobernantes debería haber para que el gobierno fuera más fuerte.

Si esto es lo que ocurre desde el punto de vista de la «fuerza» del gobierno, desde el punto de vista de la «rectitud» del gobierno, por el contrario, hace observar Rousseau que, si bien cuando gobierna una sola persona con su voluntad particular se da una mayor intensidad en la fuerza, por el otro lado, al haber una voluntad particular mayor, ésta se moverá más alejada de la voluntad general. Por eso señala que hay que saber encontrar el punto de combinación entre fuerza y voluntad (general) en el gobierno.

Pero Rousseau no considera conveniente que se acerquen tanto como para formar un gobierno de todos, pues no se pueden dar las condiciones que requeriría este tipo de gobierno. Al final del capítulo IV del libro III de *El contrato social*, dice expresamente Rousseau que un gobierno democrático –en que gobiernen todos los miembros del cuerpo político– no conviene a los hombres: sólo sería conveniente para un pueblo de dioses[51].

Con este recordatorio sobre cómo entiende Rousseau las relaciones entre el soberano, el gobierno y el Estado, con la indicación de que cada uno de los tres tiene que cumplir su función (dar leyes, ejecutarlas/hacerlas cumplir y obedecer, respectivamente), podrán entenderse mejor algunas de sus reflexiones en las propuestas político-constitucionales para formar un gobierno en Córcega y en Polonia, teniendo en cuenta precisamente que Rousseau en *El contrato social*, establece que la forma de gobierno tiene que corresponder a las características del cuerpo político, y que un mismo cuerpo político puede cambiar la forma de su gobierno cuando varíen sus circunstancias generales.

Pero antes de pasar a las reflexiones de Rousseau sobre cuál puede ser la forma de gobierno más adecuada para Córcega y para Polonia –en los que la nación y el carácter nacional aparecen como una referencia esencial para el desarrollo político y humano–, conviene recordar también que, en el propio *Contrato social*, en su libro IV, Rousseau se ocupa de un deber fundamental del ciudadano en relación con la comunidad política, y que fortalecerá a ésta: el amor a los deberes con la comunidad. Éste es el contenido de lo que él llama «religión civil», que armoniza en el individuo religión y comunidad política, ya que Rousseau no encuentra entre las religiones existentes en el mundo ninguna que no establezca alguna separación entre los ciudadanos y sus obligaciones ciudadanas. Esta «religión civil» es para él una especie de «religiosidad mínima» exigida por el Estado, más allá de la cual cada ciudadano puede tener sus propias creencias, siempre que éstas no pretendan ser excluyentes y, por lo tanto, intolerantes con las demás.

Lo importante para el Estado es, según Rousseau, que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes con el cuerpo político[52]. Y entre los pocos y simples dogmas de esta «religión civil», Rousseau incluye la creencia en el carácter sagrado del contrato social y de las leyes, y en el carácter no legítimo de la intolerancia. A este respecto, no distingue entre la intolerancia teológica y la intolerancia civil, pues considera que ambas van unidas, y ninguna de las dos caben en su «religión civil». Su argumentación es que no se puede vivir realmente en paz con aquellas personas de las que se piensa que están condenadas al infierno; y amar a esas personas, sabiendo que están condenadas por sus creencias, sería odiar a Dios, que finalmente las castigará[53]. La «religión civil», por tanto, obliga a respetar las leyes que hacen posible la existencia de la propia comunidad política, punto esencial de su *Contrato social*. Esta relevancia específica del amor a los deberes políticos para el fortalecimiento del Estado la expresa también en una carta al pastor Leonard Usteri en julio de 1763, donde le muestra la diferencia existente entre las comunidades

políticas y los principios de la comunidad cristiana. Aquellas son instituciones puramente humanas de las que el cristianismo

> desliga a los hombres, como de todo cuanto no sea terrenal: los vicios de los hombres son lo único que hacen necesarias esas instituciones y sólo las pasiones humanas las conservan. Despojad de todos los vicios a vuestros cristianos; dejarían de necesitar magistrados y leyes. Despojadlos de todas las pasiones humanas y el vínculo civil pierde al instante su resorte; se acabó la emulación, la gloria, el ardor por las preferencias, el interés particular queda destruido y ayuno de su oportuno sostén, el Estado político languidece[54].

Y un poco más adelante escribe:

> A la vista del valor que concedéis a sus soldados por el simple amor de conservación, que a nadie le falta, yo le he otorgado un motivo aún más poderoso que los cristianos, el amor al deber (…) ¿Cómo es posible que no veáis que sólo las grandes pasiones hacen grandes cosas, y que quien no tiene otra pasión salvo la de su salvación jamás hará grandes cosas en lo temporal?[55].

Entrando ya en los escritos de Rousseau sobre Córcega y Polonia, cabe reiterar que sus consejos tienen que ver con la cuestión de cómo formar un gobierno acorde con las respectivas circunstancias concretas de corsos y polacos, que eran muy diferentes entre sí. Esta referencia a las circunstancias concretas en la cuestión del gobierno estaba ya presente en *El contrato social*, como hemos mencionado antes, por eso no debería extrañar que las propuestas concretas de Rousseau sobre la forma de gobierno para Córcega no coincidan con las que hace para Polonia. No obstante, en ambos escritos está siempre presente que la ley es lo primero y fundamental, y que de lo que se trata es de organizar un gobierno adecuado a las características «nacionales» de unos y otros.

Al comienzo del *Proyecto de Constitución para Córcega* escribe Rousseau:

> Se me pide un plan de gobierno para Córcega (...). Existen pueblos que, de cualquier modo que se les considere, no podrían ser bien gobernados, pues en ellos la ley no llega a asentarse, y un gobierno sin ley no puede ser un buen gobierno. Muy al contrario, el pueblo corso me parece el más felizmente dispuesto por la naturaleza para recibir una buena administración[56].

Algo similar indica en *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*:

> ¿Cuál es la empresa, señores, que os ocupa en este momento? La de reformar el gobierno de Polonia, es decir, la de suministrar a la constitución de un gran reino la consistencia y el vigor propio de una pequeña República [que gobiernen las leyes][57].

En otro pasaje posterior remarca que el gran objetivo en política es poner la ley por encima del hombre, y cuando eso ocurra, ésa será la mejor constitución:

> Nunca existirá una Constitución tan buena y sólida como aquélla en la que la ley reina sobre el corazón de los ciudadanos. Mientras la fuerza legislativa no llegue hasta allí, las leyes serán siempre incumplidas[58].

Cuando Rousseau quiere precisar los principios del gobierno indica que

> la primera regla a seguir es el carácter nacional, y si no hubiera un carácter nacional habría que empezar por dárselo. Los habitantes de una isla, menos mezclados, menos confundidos con otros pueblos, tienen generalmente un carácter más remarcado. Los corsos en particular lo tienen por naturaleza muy fuerte[59].

Y también para Polonia resalta el amor a la patria y a sus leyes como el medio mejor para que las leyes les lleguen al corazón: para ello hay que contar con «instituciones que a los ojos de los hombres

superficiales resultan ociosas, pero que conforman hábitos tan queridos y afectos indestructibles»[60].

Tanto en el caso de los corsos como en el de los polacos Rousseau les sugiere que sean ellos mismos quienes cultiven su carácter nacional:

> Si obráis de tal modo que nunca un polaco pueda convertirse en un ruso, os aseguro que Rusia jamás sojuzgará a Polonia. Son las instituciones nacionales las que conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo, le hacen ser él y no otro, le inspiran ese ardiente amor a la patria anclado sobre hábitos imposibles de desarraigar, y le hacen consumirse en el tedio cuando está en otros pueblos entre delicias que no conoce en el suyo[61].

Y en relación con los corsos dice: «No se trata de llegar a ser otra cosa distinta de lo que sois, sino más bien de saber conservaros como sois. Mucho han ganado los corsos desde que son libres»[62]; y un poco más adelante:

> He aquí, pues, los principios que, a mi parecer, deben servir de base a su legislación: sacar todo el partido posible de su pueblo y de su país; cultivar y reunir sus propias fuerzas, apoyándose exclusivamente en ellas y hacer como si no existiesen las potencias extranjeras. De ahí partimos para establecer las máximas de nuestra institución[63].

El carácter nacional de los polacos lo va resaltando Rousseau en todos los ámbitos de actuación del gobierno sobre los que va ofreciendo sugerencias. En la cuestión de la elección del rey, les pregunta a los polacos ¿por qué elegir reyes extranjeros? Su propuesta es que sean elegidos reyes nacionales, pues eso animará además a que los propios nacionales puedan aspirar a la máxima autoridad[64]. Y en la cuestión del ejército les sugiere igualmente que el ejército polaco sea diferente a los otros ejércitos, y que, por ello,

cuente con soldados de Polonia[65]. La educación es, en todo caso, el punto decisivo:

> Es la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional, así como dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. Al abrir los ojos, un niño debe ver la patria, y hasta la muerte no debe ver otra cosa. Todo auténtico republicano ha mamado con la leche de su madre el amor a su patria, es decir, a las leyes y a la libertad. Este amor constituye su entera existencia: no ve más que la patria, no vive más que para ella. Apenas está solo no es nada; apenas deja de tener a su patria, ya no es, y si no está muerto está peor. Sólo a los hombres libres pertenece la educación nacional; sólo ellos tienen una existencia común y son verdaderamente vinculados por la ley[66].

Por lo que respecta a la forma de gobierno más adecuada para cada nación, en el escrito sobre Córcega indica que

> aunque la forma de gobierno que se da un pueblo sea a menudo más obra del azar y de la fortuna que de una verdadera elección, existen con todo en la naturaleza y el suelo de cada país cualidades que hacen más apto a un gobierno que a otro, además de que cada forma de gobierno posee una fuerza particular que conduce a los pueblos hacia tal o cual ocupación... La administración menos costosa es la que se estructura lo menos jerárquicamente posible y requiere el menor número de órdenes diferentes; así es, en general, el Estado republicano y, en particular, el democrático. La administración más favorable a la agricultura es aquélla que, al no concentrar la fuerza en determinados puntos, no comporta una distribución desigual del pueblo, sino que le permite distribuirse de manera uniforme por todo el territorio: esta es la democracia.... En los [territorios] más pobres, donde el cultivo es más ingrato y requiere más trabajo, el gobierno es democrático[67].

Pero esa misma forma de gobierno aconsejable en esa situación puede ser cambiada a otra cuando cambian las circunstancias. Para Córcega aconsejaba en ese momento un gobierno democrático, porque

> la nación necesita sobre todo restablecerse. Cuando haya conseguido revalorizar su fértil suelo podrá pensar en llegar a ser floreciente y en darse una administración más brillante. Mejor aún: el éxito de la primera Constitución hará necesario a continuación su cambio. El cultivo de los campos cultiva el espíritu; todo pueblo agricultor se multiplica...; es entonces cuando se ve obligado a fundar colonias o a cambiar su forma de gobierno[68].

Y para Polonia propone una forma de gobierno distinta, en concreto un gobierno centralizado, no separado o repartido entre varios grupos, pues

> se trata más bien de armar un cuerpo responsable y permanente con toda la fuerza ejecutiva, como el Senado, capaz por su consistencia y por su autoridad de contener en los límites de su deber a los magnates con veleidades de incumplirlo. Tal medio me parece eficaz, y ciertamente lo sería, pero representaría un terrible peligro y muy difícil de evitar. Pues, como muestra *El contrato social*, todo cuerpo depositario del poder ejecutivo tiende con fuerza y de continuo a sojuzgar al poder legislativo, lo que más pronto o más tarde acaba por conseguir[69].

En resumen, la relevancia del «carácter nacional» de cada comunidad para la formación de su gobierno es coherente con el dogma de la religión civil sobre el «carácter sagrado del contrato social y de las leyes», tal como había establecido en el libro IV de su *Contrato social*. Carácter nacional y contrato social no están en contradicción: lo nacional siempre está enmarcado en el respeto a las leyes.

e) «Nación» y «Patria» en la *Enciclopedia Francesa* y otros diccionarios

El artículo «Nation» de la *Enciclopedia Francesa*, escrito por D'Alambert y Diderot, entiende nación como una

> palabra colectiva que se utiliza para expresar una cantidad considerable de gente (*peuple*) que habita una determinada zona del país, dentro de ciertos límites, y que obedece al mismo gobierno[70].

Cada nación tiene un «carácter particular»; es como una especie de proverbio:

> ligero como un francés, celoso como un italiano, serio como un español, malvado como un inglés, borracho como un alemán, perezoso como un irlandés, engañoso como un griego, etc.[71].

«Nación» se utiliza también en algunas universidades para denominar a sus miembros, según el país del que son originarios. Mencionan como ejemplo la Facultad de París, la cual está compuesta por cuatro «naciones»: la de Francia, la de Picardía, la de Normandía y la de Alemania, estando cada una de ellas, excepto la de Normandía, divididas a su vez en «tribus», cada una de las cuales tiene su propia organización interna, sus propios estatutos. La «nación» de Alemania comprende todas las «naciones» extranjeras: la inglesa, la italiana, etc.[72].

Los artículos «Patria», «Patriota» y «Patriotismo» están escritos por el Caballero de Jaucourt y se publicaron en 1765, en el tomo XII de la *Enciclopedia*. Jaucourt define la patria como «un poder superior a todos los poderes que establece dentro de ella: arcontes, éforos, cónsules o reyes»[73]. Es un concepto por tanto que difiere, según él, de lo que entienden por «patria» los geógrafos o los lexicógrafos vulgares. Para éstos, la patria es el «lugar de nacimiento, sea éste el que sea», mientras que para el filósofo tiene un significado asociado al origen latino de la palabra: viene del latín

pater, refiriéndose a un padre y a sus hijos, y expresando lo que él dice que en su época se denomina «familia», «sociedad» o «estado libre», del que se es miembro y cuyas leyes garantizan nuestras libertades y nuestra felicidad. Jaucourt tampoco acepta la identificación que hacía el ministro Colbert en el siglo anterior entre *royaume* y *patrie*, remitiéndose aquí a un «moderno más instruido» (Montesquieu), quien ha fijado el significado de la palabra *patrie*, su naturaleza y la idea que hay que hacerse de ella. Y el significado de patria es el que encuentra en los griegos y en los romanos, para los que no hay nada más sagrado y amado que la patria.

Según Jaucourt, la patria para los griegos y romanos

> es una tierra que todos sus habitantes tienen interés en conservarla, que nadie quiere abandonar, porque nadie abandona su felicidad, donde los extranjeros buscan un asilo. Es una nodriza que da su leche con tanto placer como se la recibe. Es una madre que ama a todos sus hijos, que nos diferencia más que en lo que se diferencien ellos mismos; que acepta que haya opulencia y mediocridad, pero no pobres; grandes y pequeños, pero nadie oprimido; que aun en esta división desigual conserva una especie de igualdad, trabajando para todos el camino de los primeros puestos; que no tolera ningún mal en su familia más que aquellos que no puede evitar, la enfermedad y la muerte; que creería no haber hecho nada con darles el ser a sus hijos si no les añadiera el bienestar. Es una potencia tan antigua como la sociedad, fundada en la naturaleza y el orden; una potencia superior a todos los poderes que ella establece en su seno, arcontes, éforos, cónsules o reyes; una potencia que somete a sus leyes tanto a los que mandan en su nombre como a los que obedecen. Es una divinidad que no acepta ofrendas más que para esparcirlas, que pide más cariño que miedo, que sonríe haciendo el bien, y que suspira al lanzar el rayo[74].

En el artículo «Patriote», Jaucourt lo define como el hombre que

> en un gobierno libre, valora a su patria por encima de todo y pone su felicidad y su gloria al servicio de ella con celo según sus medios y sus facultades.

Así que sólo hay patriotas en los gobiernos libres. El patriota es el hombre que lucha por la libertad, por su propia libertad y la de sus conciudadanos. El autor, por su parte, señala al patriota luchando con su pluma:

> Para mí, nunca he tenido la felicidad de servir al país en ningún servicio público, pero al menos he dedicado mis días a tratar de conocer los deberes de los patriotas y quizás estoy en condiciones de pintarlos, en el fondo...[75].

Pero, sin embargo, define el *patriotisme* más perfecto como aquel «que poseemos cuando estamos bien llenos de los derechos de la raza humana, cuando los respetamos para con todos los pueblos del mundo», es decir, combinando la patria propia y la humanidad[76].

El *Diccionario filosófico* (1764) de Voltaire (François-Marie Arouet) no contiene el término «Nación», que sí aparece, sin embargo, en otros de sus libros, como *El siglo de Luis XIV* y *Essai sur les moeurs*, y tiene aquí un sentido puramente descriptivo, geográfico (la nación de Inglaterra, las naciones del norte de Europa), o también medieval (la nación judía), y el filósofo se alegra de la desaparición de su uso. Por el contrario, Voltaire sí recoge en el *Diccionario* el término «Patria», que él entiende en términos de una comunidad cuyos asociados participan en la misma como sus miembros y que políticamente no es posible con una tiranía. Para Voltaire la *patrie* es el lugar «donde uno está bien»; no es el país de nacimiento, ni el lugar en el que uno vive; es el lugar donde se puede llevar una vida buena (*patria est ubicumque est bene*) Esta es la idea que desarrolla en la entrada «Patrie», donde expone su contenido mediante dos preguntas:

> La primera es si tiene patria un judío. Si este judío nació en Coimbra, estaría en medio de un montón de ignorantes absurdos

> que discutirían contra él (...), estaría vigilado por los inquisidores, que lo quemarían si supieran que no comía tocino y que todas sus propiedades les iban a pertenecer. Así que si su tierra natal fuera Coimbra en esas circunstancias ¿diría que «morir por la patria es un destino tan digno que uno buscaría una muerte tan bella en una multitud? ¿Es Jerusalén su patria? Ha oído decir vagamente que sus antepasados habitaron una vez esa tierra pedregosa y estéril, bordeada por un desierto abominable, y que ahora son los turcos los dueños de este pequeño país del que no obtienen casi nada. Jerusalén no es su patria, no tiene ninguna patria, en la tierra no tiene ni un pie cuadrado que le pertenezca....

La otra pregunta sobre dónde está la patria la plantea en relación con un modesto joven empleado en una pastelería. Este joven alardeaba de amar a su patria. Un vecino le preguntó entonces:

> ¿Qué quieres decir con eso?, ¿es el horno donde trabajas? ¿Es el pueblo donde has nacido y al que no has vuelto a ver? ¿Es la calle donde vivían tu padre y tu madre que se arruinaron y te obligaron a que tengas que hacer pasteles para vivir? ¿Es el ayuntamiento en el que nunca serás empleado en un cuarteto? ¿Es la Iglesia de Nuestra Señora donde ni siquiera podrías ser monaguillo mientras que un hombre absurdo es arzobispo y duque con veinte mil luises de ingresos?

Un pensador que estaba escuchando esta conversación llegó a la conclusión de que, en un país grande, había varios millones de hombres que no tenían patria.

Su reflexión final, en la que fija lo que entiende por patria desligándolo del lugar del nacimiento o del lugar en que se vive y trabaja, es la siguiente:

> ¿Qué es el país? ¿No podría ser un buen campo cuyo dueño, convenientemente alojado en una casa bien cuidada, pudiera decir: «Este campo que cultivé, esta casa que he construido, son

míos, vivo aquí bajo la protección de las leyes que ningún tirano puede quebrantar? Cuando las personas, que, como yo, tienen campos y casas, se unen por sus intereses comunes, cuando tengo mi voz en la asamblea, soy parte del todo, soy parte de la comunidad, soy parte de la soberanía, ésa es mi patria (...), tenemos una patria con un buen rey, no tenemos ninguna patria con un tirano»[77].

En el *Dictionnaire historique* (1767), François-Alexandre Aubert de la Chesnaye des Bois define la nación en los siguientes términos: «Esta palabra, en su significación primitiva, quiere decir una cantidad de familias procedentes de un mismo linaje o nacidas en un mismo país». Y luego prosigue con la definición habitual de que «se entiende ordinariamente por la palabra nación un pueblo grande gobernado por las mismas leyes y que habla la misma lengua»[78]. El autor recuerda la unión de distintas tribus en la vieja Galia, donde la palabra «nación» había sido equiparada al concepto de *civitas*, y que asimismo la unidad de la nación francesa abarca distintos pueblos:

distintos pueblos hacen una sola nación *(civitas),* los de Borgoña, los de la Champaña, los de Picardía, los normandos, los bretones, los angevinos, los de la Tourange, etc., son por tanto pueblos que forman parte de la nación francesa[79].

El diccionario *Nouveaux Synonymes François* (1785), del clérigo Pierre-Joseph-André Roubaud, también diferencia entre «nación» y «pueblo», pues pueblo es solamente una «muchedumbre, una multitud» que tiene en común un origen y una procedencia, mientras que la nación es «el cuerpo de los ciudadanos»[80]. La nación se caracteriza por «la unidad de la voluntad, de poder, de ley, de intereses, de existencia políticas»[81], mientras que el pueblo no es una «sociedad política». La nación hace referencia al poder, a los derechos de los ciudadanos, a las relaciones civiles y políticas, mientras que el pueblo hace referencia a la sumisión, a la necesidad de protección, y a otros tipos de relaciones. Y así dice que «un rey

es el jefe de una nación, y el padre de un pueblo»[82]. En resumen, nación se refiere a ciudadanos, y pueblo a la masa de súbditos.

En la *Encyclopedie méthodique: Logique et Metaphisyque* (1789), el autor de la voz «Nation», M. Lacretelle, la subtitula «De las costumbres de las naciones civilizadas *(policées)* y comerciales»[83]. El autor parte del hecho de que las naciones se diferencian entre sí con independencia de la forma de gobierno que tengan, pues dichas diferencias proceden del estado de ánimo, del temperamento y de las características de las distintas profesiones que se ejercen en ellas, ya que cada profesión tiene su peculiaridad diferenciada, es decir, su honor y su sistema moral *(moeurs):* la profesión de comerciante exige precisión y lealtad; el administrador exige habilidad y destreza; el hombre de sociedad, ingenio y *savoir vivre*. Además, cada estamento *(état)* tiene un «estilo propio, un vestuario, un ceremonial que lo distingue y que hace que el carácter nacional desaparezca bajo el del rango [social] o del individuo»[84].

El diccionario alude de manera repetida al concepto de «nación civilizada», y al señalar que hay también diferencias entre las naciones civilizadas, pone la causa de esas diferencias en «el papel que un pueblo está obligado a desempeñar en calidad de *nación*», en donde ahora sí es relevante la constitución del gobierno porque al «prescribir éste a los súbditos las condiciones de la sociedad, influye de manera muy marcada en sus ideas y hábitos»[85]. En este sentido la nación tiene los mismos derechos que los individuos:

> La ley natural respecto a las *naciones* es la misma que respecto a los individuos; le otorga al cuerpo colectivo el derecho de conservarse, de utilizar los medios de vida libremente y sin oposición; el derecho a recoger los frutos de su trabajo; y de exigir el cumplimiento de las estipulaciones y los contratos. En caso de violencia condena al agresor, y establece del lado del ofendido, el derecho de defensa y de reparación[86].

Y refiriéndose a las naciones modernas de Europa, en donde se acepta la diferenciación entre el Estado y los súbditos, señala un

conjunto de actitudes civilizadas derivadas de considerar a los individuos con «interés y compasión»:

> Hemos perfeccionado las leyes de la guerra y los temperamentos ideados para suavizar sus rigores; hemos mezclado la cortesía con la costumbre bajo las estipulaciones de tratados y cédulas, y con la confianza en la fe del enemigo cuya ruina meditamos. Hay más gloria en salvar y proteger al vencido que en destruirlo: y parece que hemos llegado al punto más deseable, de no usar la fuerza nada más que para obtener justicia y para defender los derechos nacionales[87].

f) La nación en los años de la Revolución

El llamado golpe de Estado de 1771 había sido para muchos franceses –no sólo para los magistrados de los tribunales y sus seguidores, sino también para círculos más amplios de lectores– la demostración de que la Corona no respetaba las instituciones tradicionales ni los principios del derecho francés ni los deseos del público. Los tribunales de justicia utilizaron el concepto de *patrie* como el arma fundamental contra la monarquía, y ellos mismos comenzaron a denominarse a sí mismos el *parti patriotique*, lamentando que la palabra *patrie* fuera prácticamente desconocida[88]. Algunos autores, como el conde de Lauragais, hablaban de la «nación soberana», con derecho a elegir libremente su forma de gobierno, o acudían al derecho natural para fundamentar sus propuestas; y el abogado Guillaume-Joseph Saige se expresaba en su *Catecismo del ciudadano* (1775) en los siguientes términos:

> Porque en el cuerpo político lo esencial es el contrato social y el ejercicio de la voluntad general; fuera de eso, todo es absolutamente contingente y depende, tanto para su existencia como para su forma, de la voluntad suprema de la nación[89].

En los años inmediatamente anteriores a la Revolución, los conceptos de «patria» y «nación» emergieron como las principales fuentes de legitimidad política invocadas por casi todos los escritores políticos[90], aunque se siguió utilizando «nación» en sentidos distintos. En 1788, un panfleto anónimo, titulado *Discours sur le patriotisme*, daba la siguiente respuesta a la pregunta de la Academia de Châlons-sur-Marne sobre la cuestión de si existe patriotismo en las monarquías, que, como hemos visto, había sido discutida durante todo el siglo XVIII:

> ¿Qué es el patriotismo? El patriotismo es la práctica continua de todas las virtudes políticas (...). Es el sacrificio de nuestro propio bien, de nuestros parientes, de nuestra familia: es el desprecio de la vida misma cuando la seguridad de la Ciudad está en juego. ¿Qué es el patriotismo? El patriotismo es el olvido del hombre, para ser nada más que un ciudadano. En el corazón del verdadero Patriotismo, el interés personal cede constantemente al interés general. Sacrifica generosamente todas sus pasiones a la pasión por la *Patrie*. ¿Qué es, finalmente, el patriotismo? El patriotismo es la abnegación total de todos los sentimientos que no están dirigidos a la felicidad de la ciudad[91].

Y durante los ocho meses que discurrieron entre la declaración del tribunal de París y la apertura de las sesiones de los Estados Generales, en mayo de 1789, se discutieron públicamente numerosos escritos con reflexiones sobre la historia, la actualidad y el futuro político de Francia. En relación con el concepto de «nación» se fueron incorporando nuevos ingredientes, algunos de los cuales desembocaban en la afirmación de la «nación» como el nuevo sujeto de la soberanía política[92].

En esta gran floración de la expresión política, el manifiesto más importante fue sin duda *¿Qué es el Tercer Estado?*, del clérigo Emmanuel-Joseph Sieyès, que presentaba a los diputados del Tercer Estado como los verdaderos representantes de la nación. Sieyès, más que ningún otro autor, estableció los términos del debate revolucionario de los primeros tiempos de la Revolución,

estableciendo firmemente la nación no sólo como la autoridad suprema en Francia, sino como una autoridad que podía actuar con total libertad a través de los diputados electos. Cuando el 17 de junio de 1789, por iniciativa de Sieyès, el Tercer Estado se arrogó el título de Asamblea Nacional se daba inicio al primer gran acto de la Revolución.

El famoso escrito de Emmanuel-Joseph Sieyès empieza con tres preguntas fundamentales:

> ¿Qué es el Tercer Estado? TODO. ¿Qué ha representado hasta ahora en el ordenamiento político? NADA. ¿Qué reclama? SER ALGO[93].

Y desde aquí va a llegar al concepto de nación, preguntándose concretamente qué es necesario para que una nación subsista y prospere. Al analizar las clases de trabajos particulares (agricultura, industria, comercio y finanzas, profesiones científicas y liberales), señala que todas ellas recaen sobre el Tercer Estado. Y al analizar las funciones públicas (la Espada, la Toga, la Iglesia y la Administración) señala que el Tercer Estado integra los diecinueve vigésimos de todas ellas, con lo que concluye que el Tercer Estado

> tiene en sí todo lo necesario para formar una nación completa… Si se suprimiera el orden privilegiado, la nación no sólo no sería menos en nada, sino que sería algo más. Así, ¿qué es el Tercer Estado? Todo, pero un todo trabado y oprimido. ¿Qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin él, y todo iría infinitamente mejor sin los otros[94].

Y desde aquí define la nación como «un cuerpo de asociados que viven bajo una ley *común* y representados por la misma *legislatura*»[95].

Sièyes introduce además una gran novedad respecto a aquellos teóricos políticos anteriores, para los que la instauración de la sociedad a través del pacto era simultánea con la institución del

poder político-estatal. Para Sieyès, en cambio, la nación, precede al gobierno y es independiente de él. Es esto lo que la hace soberana en su origen, lo que permite que pueda darse la forma de gobierno y las leyes constitucionales que considere más oportunos. Pero, al mismo tiempo, afirma que es un grave error considerar la soberanía del pueblo como carente de límites. Él distingue entre un poder absoluto y el poder propiamente político. Y este poder político está limitado por la finalidad política de la sociedad: el hombre no se asocia para entregar su libertad y sus derechos naturales y recibirlos a continuación al albur de la libertad de su soberano. El hombre se asocia para ser protegido y ayudado, en el ejercicio de su libertad y sus derechos, por el poder de la asociación. Y de aquí procede su apuesta de aprobar las leyes porque no cabe un despotismo legal que puede reunir o desorganizar todos los poderes públicos[96].

En el desarrollo de la Revolución, cada partido tendió a identificar la «nación» con su propia posición. Para el jacobino Maximilien de Robespierre era clara la contraposición entre la nación y el rey, y por eso afirmó en la Convención Nacional, en diciembre de 1792, que «Luis debe morir porque la *patria* debe vivir»[97]. Pero en contraposición a la idea de los límites de la soberanía, ya había afirmado, en 1791, en la Asamblea Nacional que

> no se puede decir que la nación ejerza sus poderes sólo por delegación; no se puede decir que haya un derecho que la nación no tenga: se puede afirmar que no hará uso de él; pero no se puede decir que exista un derecho del que la nación no pueda disponer si ella quiere[98].

En la misma Convención Nacional, con unas semanas de diferencia respecto a la intervención de Robespierre, el pastor calvinista Jean-Paul Rabaut de Saint-Étienne habló de educación, proponiendo hacer de los franceses un pueblo nuevo y exponiendo el medio para lograrlo»[99]. El modelo que indica es de cuño netamente religioso:

> El secreto era bien conocido por los sacerdotes, que con sus catecismos, sus procesiones (…), sus ceremonias, sermones, himnos, misiones, peregrinaciones, santos patronos, pinturas y todo lo que la naturaleza ponía a su disposición, conducían infaliblemente a los hombres a la meta que ellos designaban. Se apoderaban del hombre al nacer, lo tomaban de nuevo en la infancia, en la adolescencia y en la edad adulta, cuando se casaba y tenía hijos, en sus momentos de dolor y remordimiento, en el santuario de su conciencia (…), en la enfermedad y en la muerte. De este modo consiguieron meter en el mismo molde a muchas naciones lejanas, que diferían en sus costumbres, idiomas, leyes, color y constitución física, y darles las mismas opiniones. Astutos legisladores que nos habláis en nombre del cielo, ¿no deberíamos hacer en nombre de la verdad y la libertad lo que tantas veces habéis hecho en nombre del error y la esclavitud?[100].

La Revolución también conoció otra idea de nación, la *nation sans-culotte,* formulada por los portavoces de las clases bajas. Esto significa que la nación cambiaba ahora su referencia para denominar a la «gente pequeña», es decir, a la masa de asalariados, oficiales, artesanos y campesinos pobres que se organizaron en el movimiento de los *sans-culottes*[101]. Y durante la campaña bélica de la primavera de 1794, en la que se mostró el efecto del predominio numérico de los franceses a raíz del reclutamiento en masa, surgió en las filas de los *sans-culottes* el eslogan militar-misionario de la *grand nation*. Tras el golpe de Estado que derrocó a Robespierre el 27 de julio de 1794, la conciencia nacional se concentró, no obstante, cada vez más en la política exterior de la «gran nación», expresión que pasó al lenguaje oficial[102]. Y con el fenómeno de la nacionalización de la guerra exterior se produjo el efecto combinado de una «nación liberadora» y a la vez una «nación conquistadora», anexionista. En este contexto, los términos de «nación» y de «nacionalismo» también recibieron críticas, como la del clérigo Barruel, que escribió en 1795:

> El *nationalisme* ha ocupado el lugar del amor general (…). Se permitía despreciar a los extranjeros, engañarlos, ofenderlos. Esta virtud ha sido llamada *patriotisme*. ¿Y por qué no ponerle a esta virtud los límites más estrechos? Del patriotismo hemos visto nacer el localismo, el espíritu de familia y, en fin, el egoísmo[103].

2.3. Francia en el siglo XIX

a) François Guizot y Jules Michelet: la nación entre la historia y la decisión

En el *Nuevo Diccionario Universal*, editado por François Guizot en 1822, el artículo «Nation, peuple», diferencia con claridad los conceptos de «nación» y «pueblo». Por un lado, la «nación» hace referencia a compartir un origen común, y en este sentido la nación constituye una gran familia, mientras que «pueblo» denomina a un conjunto de hombres reunidos en un lugar, con otro tipo de relaciones entre sí. A la nación le da también la referencia de compartir la misma lengua: «La misma lengua en la boca de pueblos alejados, como los bretones y los *gallois*, expresa que originariamente no son más que una nación», y cuando se da una confusión de lenguas en el idioma de una nación, como el inglés, esa confusión está expresando que, «por su combinación es un pueblo mezclado». En la nación se incluye una dimensión política, pues «en la nación consideramos el poder, los derechos ciudadanos, las relaciones civiles y políticas», mientras que «en el pueblo consideramos el sometimiento, la necesidad de protección y relaciones de todo género». El resumen del artículo es: «La nación es el cuerpo de ciudadanos, mientras que el pueblo es el conjunto de *régnicoles* ('habitantes del reino')»[104].

En su *Introducción a la historia universal* (1831), el historiador Jules Michelet[105] utiliza la imagen de la fusión para hablar de la identidad de la nación francesa, al considerar que ésta es una «fusión íntima de razas»[106], una mezcla perfecta que neutraliza los

ingredientes mezclados y que da por resultado una nueva unidad en la que ya no se distinguen los elementos mezclados. Michelet identifica las grandes etapas de la conquista de la libertad humana como resultado de la mezcla del derecho romano, el cristianismo y la centralización monárquica. Pero para que Francia se convirtiera en una «nación», hizo falta que esos elementos históricos se descompusieran y se volvieran a componer en una unidad social. Y esto es lo que había ocurrido, según él, en las revoluciones de 1789 y de 1830.

En *Historia de la Revolución Francesa* (1847-1853) Michelet desarrolla su tesis central de que la Revolución de 1789, a diferencia de otras interpretaciones que la ven como una continuación de los siglos anteriores, es una ruptura en la continuidad histórica de Francia. Y también ofrece en este libro otro concepto de «nación» distinto del que había desarrollado en la *Introducción a la historia universal*. En el primer capítulo construye un concepto de «nación» básicamente de carácter voluntarista, porque atribuye a las elecciones de 1789 el carácter de un acto fundador: fueron estas elecciones las que hicieron de la Revolución una afirmación del pueblo contra la sociedad al romper el tejido social, pues las «gentes pequeñas» se afirmaron en contra de la sociedad dominada por los «grandes» y eligieron a personas que defiendan sus derechos, es decir, personas diferentes de las que habrían debido representarlos de acuerdo a la estructura de la sociedad:

> Las asambleas populares debían ser elegidas en alta voz, imponiéndose que los pobres [*petites gens]*, con tal procedimiento electoral, en presencia de los nobles y los personajes [*notables*], carecerían de firmeza para mantener alta la cabeza y pronunciar otros nombres distintos de los que les fueran dictados (…) En este prodigioso movimiento de cinco o seis millones de hombres, hubo alguna vacilación, por ignorancia de los procedimientos y especialmente porque la mayor parte no sabían escribir. Pero aquellos hombres supieron hablar; supieron en presencia de sus señores, sin olvidar sus costumbres respetuosas ni abandonar su humilde actitud, nombrar dignos

compromisarios [*électeurs*], que eligieran diputados enérgicos y firmes[107].

Para Michelet, esta ruptura instituye al pueblo; es el nacimiento del pueblo porque todos quisieron la misma cosa:

> Fue un acuerdo unánime, sin reservas, y creó una situación muy clara: de un lado la nación, de otro el privilegio, y en la nación no se notaba ninguna distinción posible ni separación entre el pueblo y la burguesía, ni entre los cultos y letrados y los ignorantes. Las letras solo hablaron y escribieron, pero escribieron el pensamiento de todos. Los cultos formularon las peticiones comunes y, con noble desprendimiento, aquellas peticiones interesaban más a la masa muda que a ellos[108].

Así que Michelet llama «pueblo» a ese nuevo espacio social que se crea por la voluntad unánime de las masas contra la minoría de privilegiados. La nación coincide con la decisión del pueblo de romper la continuidad social, es decir, la nación es antes que nada una «decisión».

Hay, por tanto, dos concepciones de la nación: la nación histórica y la nación como fruto de la voluntad de los individuos. Pero el propio Michelet las une de una manera peculiar: la nacionalidad histórica no precede a la institución política de la nación, pues es más bien el acto de voluntad política el que hace posible una historia de la nacionalidad que se revela en y por un acontecimiento revolucionario que nadie podía prever, y que atribuye a las masas calladas una actividad «prometeica»: los hombres son los autores del mundo social, el pueblo de las «gentes pequeñas» opera esta juntura entre la historia y el instante en el que la nación abole el tiempo, la historia. La creación de la nación política es un acto de pura voluntad política que no puede deducirse del pasado. En resumen, el concepto de nación de Michelet es de carácter paradójico: la voluntad revolucionaria instituye la historia de la nación, la cual no existía antes de la Revolución[109].

b) La educación nacional en la Tercera República: Ernest Lavisse

La Tercera República se consideró a sí misma como el cumplimiento final de la tradición revolucionaria de 1789, pero eliminando los excesos de la violencia revolucionaria. Desde sus comienzos dio una imagen de moderación. Enfrentada en sus primeros meses de existencia a la revuelta de la Comuna de París (1871), tras el aplastamiento de ésta, los republicanos vencedores utilizaron su triunfo para demostrar su propia moderación y para demostrar que una república no tenía por qué degenerar en el terror y en el caos que se había producido en una fase de la Revolución de 1789.

Los políticos republicanos, como el joven Adolphe Thiers o León Gambetta, después de la derrota frente a Alemania, trataron continuamente de describir a la nación francesa como la libre asociación de ciudadanos organizados en un cuerpo nacional inclusivo, y de interpretar la historia de la Revolución por su énfasis en la libertad individual y en la igualdad. Esto era claramente parte de su agenda política: al tratar de asegurar una constitución republicana duradera para el país, describieron un vínculo decidido entre el republicanismo cívico y la nación, y el carácter universal y eterno de Francia, con la esperanza de desacreditar a cualquier régimen monárquico o imperial opuesto de una u otra manera a la república nacional gobernante. La nación se convirtió en el concepto más expresivo de la identidad y la lealtad de los franceses.

Entre las primeras realizaciones de la Tercera República figura la implantación de un sistema de educación pública, con escuelas primarias gratuitas, obligatorias y laicas, que integrarían a todos los franceses en la lengua francesa y en el conocimiento de la historia nacional francesa[110]. Para esta tarea se elaboraron manuales escolares, en donde destacó especialmente el historiador Ernest Lavisse, llamado «maestro de la nación» y autor de manuales de historia que se estudiaban en todas las escuelas [111], en los que plasmó sus propios ideales sobre la identidad nacional francesa y sobre la relación de Francia con otros países europeos, como se

desprende de sus propios testimonios. Sobre su propia identificación personal con Francia escribió lo siguiente:

> Sé bien que si me quitara ciertos sentimientos y ciertas ideas, el amor por la tierra natal, la larga memoria de los antepasados, la alegría de encontrar mi alma en sus pensamientos y en sus acciones, en su historia y en sus leyendas; si dejara de sentirme parte de un todo del que el origen se pierde en una neblina y cuyo futuro es incierto; si dejara de estremecerme al son de un himno nacional; [...] Y si olvidara nuestros sufrimientos nacionales, en verdad ya no sería lo que soy y lo que sería en este mundo. Perdería la razón principal para vivir[112].

Sobre la pérdida de Alsacia y Lorena en 1870 y la esperanza de recuperarlas decía:

> Desde el año terrible no me he entregado a la desesperación ni un solo minuto. La esperanza y la confianza que llevo en mí, las he transmitido incansablemente a millones de niños. He subrayado siempre nuestro compromiso permanente con las provincias perdidas. Nunca ha desaparecido de mi vista la torre de la catedral de Estrasburgo. La he visto siempre, alzándose, solitaria, al cielo: «Soy Estrasburgo, soy Alsacia, te saludo y aguardo»[113].

Y sobre la contraposición y enemistad entre Francia y Alemania escribió:

> La imagen de la República es lo opuesto a la de Prusia. Describir una, es describir la otra. Al inicio de la nueva era, inaugurada por la victoria de Prusia, hay que abandonar toda esperanza de un progreso pacífico de la humanidad. El odio hoy, mañana la guerra, ése es para Europa el presente y el futuro. En cuanto a Francia, lo contrario: nuestra política no ha sido nunca violenta ni provocadora. Tiene por finalidad profesar que toda conquista es

> injusta si pretende disponer de seres humanos contra su voluntad[114].

Lavisse había observado que la fuerza de Alemania estaba en el papel social de las universidades, responsables de la formación del espíritu público. Él no quiere trasladar servilmente ese modelo a Francia, pero sí mantener el nexo entre ciencia y patriotismo. Eso es lo que quiere para la enseñanza primaria, que comunique la *pietas erga patriam,* que es lo que ha creado la fortaleza de Alemania. Lo que transmite Lavisse como el contenido del sentimiento nacional es que

> la sociedad francesa se rige por leyes justas, porque es una sociedad democrática. Todos los franceses son iguales en derechos; pero hay entre nosotros desigualdades que proceden de la naturaleza o de la riqueza. Estas desigualdades no pueden desaparecer. El sufragio universal ha puesto fin a los conflictos sociales. Las revoluciones, que fueron necesarias en otros tiempos, ya no lo son hoy en día[115].

Ernest Lavisse utiliza en sus escritos la palabra «patria» más que la de «nación». Pero se puede afirmar que en él son prácticamente intercambiables. El propio *Diccionario de la Academia Francesa*, en su 7.ª edición, de 1878, los había definido como intercambiables, con algunos matices diferenciadores. En esta edición del *Diccionario* el término «nación» tiene una triple referencia: denomina un origen común, determinados caracteres étnicos, una lengua común y una religión, y denomina también a una población que se encuentra bajo una autoridad política común, así como a los derechos y las leyes que una nación se da. Por su parte, la «patria» hace referencia a la tierra en que se nace, como había sido habitual en ediciones anteriores, añadiendo que patria «se dice, en un sentido figurado, de la nación de la que se forma parte, de la sociedad política de la que se es miembro», con lo que patria adopta también un contenido de carácter político[116].

Junto a los manuales escolares de Ernest Lavissse «creadores de la nación» hay que mencionar otro libro que se convirtió en lectura escolar habitual y que transmitía asimismo una imagen nacional de Francia en la que se integraban y armonizaban la unidad nacional y las diferencias regionales. El libro llevaba por título *Le Tour de la France par deux enfants,* fue publicado en 1877 y su autora era Agustine Fouilliée-Tuillerie, aunque fue publicado bajo el pseudónimo de G. Bruno. El libro cuenta la historia de dos hermanos, André y Julien Volden, de 14 y 7 años, respectivamente, que se habían quedado huérfanos, sin patria, en Phalsburg, su ciudad natal en Lorena, anexionada en 1870 por los alemanes. Los niños hacen un viaje por toda Francia, en el que van conociendo todas sus regiones, con sus características particulares en costumbres, arquitectura, vestidos y dialectos. El mensaje del libro es que amar la propia región con sus peculiaridades significaba al mismo tiempo amar a la nación, pues esas peculiaridades eran una contribución positiva para la identidad de la nación francesa. Esta visión de Francia, en la que los grandes valores de la lengua, la cultura y la tradición revolucionaria generan una integración nacional, era claramente una punta de lanza contra los regionalismos como fuerza política.[117]

c) Ernest Renan: la nación como un plebiscito diario

De todas las reflexiones sobre el concepto de nación en la Tercera República han sido probablemente las de Ernest Renan (1823-1892) las más conocidas e influyentes. En el largo párrafo que sigue, tomado de su discurso en la Universidad de La Sorbona, en 1882, se contiene el núcleo de su concepto de nación. Renan entiende la nación como un principio moral, en el que se reúnen el culto a los antepasados y la voluntad común de seguir estando juntos, y que los hombres crean sin atarse a condicionamientos biológicos, lingüísticos, religiosos o geográficos:

> Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que se

está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (perdonadme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, así como la existencia del individuo es una afirmación permanente de vida (…) Bien sé que esto es menos metafísico que el derecho divino, menos brutal que el pretendido derecho histórico. En el orden de ideas que os someto, una nación no tiene más derecho que un rey a decirle a una provincia: «Tú me perteneces; yo te amo». Para nosotros una provincia son sus habitantes; y si alguien tiene derecho a ser consultado en este asunto es el habitante. Una nación no tiene jamás un verdadero interés en anexionarse o en retener un país contra su voluntad. El voto de las naciones es, en definitiva, el único criterio legítimo, aquel al que siempre es necesario volver (…). Las naciones no son algo eterno. Han comenzado, terminarán. Con toda probabilidad serán sustituidas por una confederación europea. Pero esa no es la ley del siglo en que vivimos. En la actualidad la existencia de naciones resulta ser buena, incluso necesaria[118].

A esta definición llega después de unas reflexiones sobre lo que no puede ser la base de la nación, que desembocan en su afirmación de que la nación se basa en la voluntad de sus gentes. Lo primero que constata Renan es que el origen histórico de cómo se ha formado una nación no es suficiente para que se constituya, pues puede originarse con una dinastía monárquica u otro origen, como Suiza o Estados Unidos; e incluso naciones que han sido formadas por una monarquía pueden separarse de ésta sin dejar por eso de existir. Además del derecho dinástico está el derecho nacional[119]. Por eso se pregunta sobre qué criterio se funda este derecho nacional y pasa revista a todos los factores que han sido considerados como los fundadores de una nación.

En primer lugar, se ocupa de la raza, y este factor lo considera Renan peligroso para el progreso. Aun reconociendo que la raza

había tenido importancia en el mundo antiguo, indica, sin embargo, que ahora ya no hay una raza, que las razas se han ido mezclando en Europa a lo largo de su historia, y que «asentar la política en el análisis etnográfico es montarla sobre una quimera»: la raza sirve como criterio para la zoología, pero para los historiadores no tiene aplicación en la política. La historia humana difiere esencialmente de la zoología[120].

Y lo mismo que dice de la raza lo dice de la lengua. La importancia política que se atribuye a las lenguas procede del hecho de contemplarlas como signos de una raza. Y nada es más falso, dice Renan. La lengua invita a reunirse, pero no fuerza a ello. Hay Estados que hablan la misma lengua y no forman una sola nación, y por el contrario está el caso de Suiza, que cuenta con tres o cuatro lenguas. En el hombre hay algo superior a la lengua que es la voluntad, y las «lenguas no podrían encadenar la libertad humana cuando se trata de determinar la familia con la que se vincula uno para la vida y la muerte»[121].

Tampoco la religión puede ofrecer, según él, base suficiente para establecer una nación moderna. La religión se ha vuelto algo individual y ya no existe una división de las naciones en católicas y protestantes. La religión, que hace cincuenta y dos años (1830) fue un lamento tan considerable en la formación de Bélgica, conserva toda su importancia en el fuero interno de cada cual, «pero ya casi no cuenta entre las razones que trazan los límites de los pueblos»[122]. Y tampoco la geografía es un fundamento suficiente para la nación. El territorio no hace una nación en mayor grado que lo pudiera hacer la raza. La tierra es el campo de trabajo y de lucha, mientras que el hombre pone el alma: «Una nación es un principio espiritual, una familia espiritual, y no un grupo determinado por la configuración del suelo»[123]

La nación, es por tanto, un alma, algo espiritual donde se reúnen el pasado y el presente, es decir, la posesión en común de un legado de recuerdos y el consenso actual; tener glorias comunes en el pasado y tener una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos y querer seguir haciéndolas. Los hombres, dice

Renan, no son esclavos ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas. Y los hombres, un conjunto de hombres,

> crean una conciencia moral que se llama nación, que es legítima en tanto demuestre su fuerza por los sacrificios que, en provecho de la comunidad, exigen la abdicación del individuo[124].

d) La nación de los conservadores: Maurice Barrès, Charles Maurras

Hasta mediados de la década de 1880 la política francesa estuvo orientada básicamente por el discurso de los fundadores de la Tercera República, para los que el concepto de nación integraba todos los valores republicanos. Pero en esa década cambió el clima político y se adjudicaron otros ingredientes a este concepto.

Maurice Barrès (1862-1923), novelista, periodista y político, trasladó a su concepto de nación su propia idea del ser humano. Para él, el hombre está inserto en una colectividad y en unas tradiciones, y por eso critica al cosmopolita refinado y narcisista decadente, centrado en su «yo». El subjetivismo de la filosofía kantiana, que se enseñaba en centros académicos franceses, genera en las personas, según él, ausencia de la conciencia nacional, desarraigo de la propia realidad en que se vive, cuya superación se encuentra en el regreso a las costumbres tradicionales[125]. Coherente con esta visión del hombre, la nación no es, para él, una mera agregación de individuos, sino un producto de la historia, en la que se han revelado leyes que ordenan lo que hay que hacer. Esencial en su concepto de nación es, por tanto, su vinculación con el pasado, con «la tierra y los muertos».[126]

Con esta idea de nación, Maurice Barrès desemboca en la afirmación de la necesidad de garantizar la unidad francesa, superando las luchas intestinas entre las distintas culturas políticas, de establecer un proteccionismo económico y otras medidas de carácter «populista» en las que se resalta la pertenencia a la nación:

> Me gustaría comparar una nación con aquellos fangos de piedra que se forman más a menudo en el agua fría y que se llaman conglomerados. El mortero que une estas piedras se debe en parte a su desgaste y a su movimiento. Cuando este amasijo es arrastrado, las piedras se adhieren y se sueldan a él. Las capas se superponen. Pero si cada elemento de la capa exterior mantiene su propia personalidad a la vista, es sin embargo inseparable, en relación con las acciones físicas, de todas las capas y todos los elementos, ahora cubiertos, que se han unido a su primer núcleo. Y esta solidaridad crea su resistencia contra las fuerzas naturales. Cuando una piedra se desprende del conglomerado, rueda con velocidad, se desgasta y se vuelve quebradiza; aunque se adhiera a algún otro conglomerado, sólo está disminuida y parcialmente desgastada. Así, el individuo me parece que está vinculado a todos sus antepasados muertos por el trabajo de los individuos y los sacrificados que le precedieron, como la piedra está unida al conglomerado por el mortero formado por el trabajo de las capas sucesivas[127].

Esta imagen del «conglomerado» para referirse a la nación y la conexión entre el individuo y los antepasados resume el nacionalismo de Maurice Barrès:

> Un nacionalista es un francés que ha tomado conciencia de su formación. Nacionalismo es aceptación de un determinismo[128].

Para Charles Maurras (1868-1952), la idea de nación no es algo etéreo, sino una realidad, un hecho social. Entre la naturaleza bruta y el artificio jurídico, dice Maurras, existe un intermedio, al que llama sociedad, siendo la vida social una parte esencial de la naturaleza del hombre, ya que éste no podría existir sin ella. Pues bien, la nación es una modalidad de esta naturaleza humana, es el «grupo comunitario» más extenso, el más sólido y completo. La idea de nación no es una «nube» como sostienen los anarquistas:

> La nación es el más vasto de los círculos comunitarios que existen en lo temporal, sólidos y completos. Quebradlo, y dejáis desnudo al individuo, que perderá toda su defensa, todos sus apoyos, todos sus socorros (...) todo lo que el individuo es, todo lo que tiene, todo lo que ama está condicionado por la existencia de la nación: por poco que quiera guardarse, es preciso que defienda su nación cueste lo que cueste. No hacemos de la nación un Dios, un absoluto metafísico, sino cuando más, en cierto modo, lo que los antiguos habrían llamado una diosa (...). En una palabra, la nación ocupa la cumbre en la jerarquía de las ideas políticas. De estas fuertes realidades, es la más fuerte; eso es todo. *Subsumiendo* todos los otros grandes intereses comunes y teniéndolos bajo su dependencia, está perfectamente claro que *en caso de conflicto*, todos aquellos intereses deben ceder ante él, por definición: al cederlo, ceden aun a lo que ellos contienen en sí mismos de más general[129].

Esta realidad de la nación, derivada de la naturaleza humana definida y calificada por la sociedad, no puede representar simplemente el voto de nuestra voluntad personal, sino que

> corresponde a una enorme masa de deseos, pasiones, necesidades, aspiraciones, costumbres, hábitos, maneras de ser, de pensar, de hablar, que a menudo llega a modelar el físico y en la que la conciencia y la voluntad de las personas representan un papel que puede ser el primero, pero que no lo es siempre ni muy frecuentemente[130].

Y el concepto de patria hace referencia a una realidad «natural», queriendo decir con ello que no es el resultado de un pacto entre sus miembros, sino que es una realidad histórica que ni siquiera hemos elegido:

> Nuestra patria no nació de un contrato entre sus hijos, ni es el fruto de un pacto consentido entre sus voluntad: he ahí algo que el espíritu de fines del siglo XIX admitía ya[131].

El carácter de algo como no elegido ni buscado –caso de la naturaleza o la historia, que se heredan– significa aquí que está situado a un nivel superior al de los individuos, los cuales pueden asociarse, es decir, no irse de esa realidad superior. En ese sentido, ni la patria ni la nación se eligen. No son el resultado proveniente de la voluntad de sus integrantes:

> Asociarse es un acto de voluntad personal, y no es nuestra voluntad lo que nos hizo franceses. Nosotros no quisimos nuestra nacionalidad, no la hemos ni deliberado, ni siquiera aceptado. Algunos tránsfugas por cierto la abandonan; quienes se quedan no eligen quedarse. (...) Una asociación dura por la acción continua de la voluntad personal; la patria dura al contrario por una actividad general superior en valor, como en fecha, a la voluntad de las personas. La patria es una *SOCIEDAD NATURAL,* o lo que equivale exactamente a lo mismo, *histórica.* Su carácter decisivo es el nacimiento. No se elige la patria –*la patria de sus padres*– como no se elige el padre ni la madre. Se nace francés *por el azar del nacimiento* (…). Es, ante todo, un fenómeno de herencia[132].

De acuerdo con estas afirmaciones, Maurras define el patriotismo como

> la piedad hacia el suelo nacional, la tierra de los antepasados y, por extensión natural, el territorio histórico de un pueblo: la virtud que designa se refiere, sobre todo, a la defensa del territorio contra el Extranjero. (...),

y precisa su concepto de nacionalismo en relación al patriotismo, en el sentido de que

> el nacionalismo se refiere, en efecto, antes que a la Tierra de los Padres, a los padres mismos, a su sangre y a sus obras, a su herencia moral y espiritual más aún que material. El nacionalismo es la salvaguarda debida a todos aquellos tesoros que pueden

> estar amenazados sin que un ejército extranjero haya pasado la frontera, sin que el territorio esté físicamente invadido. Defiende a la nación contra el extranjero del interior[133].

Y este nacionalismo, que ha identificado como la salvaguarda del interés nacional, lo pone en relación directa, esencial, con la monarquía hereditaria francesa, pues considera que ésta se corresponde con todos los postulados del nacionalismo. A esto denomina Maurras precisamente «nacionalismo integral»[134]. Esta necesidad de la monarquía hereditaria como la única constitución posible para Francia la razona en los siguientes términos:

> Una vez planteada la voluntad de conservar nuestra patria francesa, todo se encadena, todo se deduce con movimiento ineluctable. En este asunto no toman parte ni la fantasía, ni la misma elección; si habéis resuelto ser patriotas, obligatoriamente seréis monárquicos. Pero si os veis así llevados a la monarquía, no tendréis libertad para desviaros en dirección al liberalismo, al democratismo o sus sucedáneos. La razón lo quiere. Hay que seguirla e ir hacia donde ella conduce[135].

Para Maurras, la monarquía es superior a la república porque «es capaz del mayor bien y del menor mal», mientras que la «república significa la posibilidad permanente del peor mal y del menor bien», puesto que «el mal es inherente a la república» [136].

En resumen, la nación para Maurras es una realidad previa, el presupuesto para el orden; su concepto central de herencia recibida se contrapone frontalmente al individualismo moderno, pues cuando se renuncia al término «herencia» (para adoptar el término «individuo»), el «bien social» desaparece al mismo tiempo. Siempre estamos gobernados por la ley natural, pero por ella estamos condenados a la muerte[137].

e) Nación e internacionalismo en los socialistas: Jean Jaurès

El concepto de nación con el que opera el socialista Jean Jaurès (1859-1914) integra la patria y la soberanía nacional como elementos esenciales para la emancipación de la clase obrera, corrigiendo así la famosa afirmación del *Manifiesto Comunista* de Marx de que «los obreros no tienen patria». Su afirmación de la nación iba acompañada, al mismo tiempo, de su rechazo a la guerra, que a partir de 1910 iba pareciendo ya inevitable. En su último discurso pronunciado en Francia seis días antes de su asesinato el 31 de julio de 1914 insistía en que si estallaba la guerra, los obreros apuntarían sus armas contra el gobierno antes que contra los hermanos obreros fuera de Francia.

La nación cuenta para Jaurès con el requisito previo de la patria. La patria hace referencia a una comunidad de origen, de sangre, pero es la base para que existan agrupaciones humanas en donde los hombres establezcan relaciones entre ellos mucho más complejas que las originadas por la sangre o por un origen común. La nación será precisamente una de esas agrupaciones más complejas, y Jaurès, aun distiguiendo formalmente patria y nación, las presenta muy unidas en sus escritos. Sobre esa base previa los hombres han desarrollado una conciencia común y una vida pública que garantizaba la vida del conjunto y de cada individuo. Este tipo de agrupación humana elevaba a todos en el sentido de que la vida en la comunidad humana era mucho mejor que la vida fuera de la misma, incluso para los explotados. Jaurès señala en este contexto que Homero decía que el esclavo posee sólo la mitad de su alma, pero que corre el riesgo de perder incluso esa mitad si se separara del entorno social, que al menos le da cobijo:

> Dentro de una misma agrupación humana, controlada por las mismas instituciones y enfrentada a otras agrupaciones vecinas, existe un conjunto indivisible común de impresiones, ideas, recuerdos y sentimientos para el individuo e incluso para las clases y castas hostiles (…). Incluso cuando dos miembros de clases enemigas del mismo país quieren burlarse o insultarse mutuamente, tienen que sacar a relucir sus similitudes. La

> presencia del conjunto en cada individuo produce un extraño enriquecimiento de la conciencia individual[138].

Concebida así la patria, Jaurès entiende que el proletariado no está fuera de la patria y se ve obligado a matizar la repetida afirmación de Marx en el *Manifiesto Comunista* mencionada anteriormente de que «los obreros no tienen patria». Como esta afirmación le parece una réplica paradójica y desafortunada a los ataques de la burguesía patriótica que acusaba al comunismo de acabar con la patria, Jaurès quiere sacar una conclusión coherente de otra frase del propio Marx, que vendría a corregir el significado de su famosa afirmación. A este respecto trae a colación cuando Marx dice que el proletariado debe ascender a clase nacional, conquistar el gobierno político y constituirse en nación. Entonces se pregunta Jaurès cómo podría el proletariado constituirse en nación si no existiera ya la nación, y si el propio proletariado no hubiera tenido ya una conexión viva con ella. En su argumentación dice que si el *Manifiesto Comunista* quisiera decir que una clase –como la obrera– no tiene patria mientras no haya conquistado todo el poder político, entonces el *Manifiesto* debería decir de toda la época de la vieja monarquía –es decir, desde sus comienzos hasta la Revolución francesa– que «los ciudadanos no tienen patria». Lo cual, puntualiza Jaurés, significaría negar la historia misma y todo aquello que constituye la originalidad y la fuerza de la dialéctica marxista[139].

Por lo tanto, los proletarios no están fuera de la patria, dice Jaurés, porque pueden luchar dentro de ella para reformarla según un ideal superior. No hay contradicción entre la afirmación de la soberanía nacional y el movimiento socialista internacional, y la democracia, que es la forma en que existen las naciones modernas, favorece las aspiraciones de los asalariados,

> porque éstos sólo pueden triunfar, si adquieren en cada país las más altas cualidades del alma y del espíritu y la verdadera esencia del carácter nacional, ya que la nueva humanidad sólo podrá ser rica y llena de vida si continúa en armonía con la

singularidad de cada pueblo y si todas las patrias son cuerdas que vibran en la lira de la humanidad[140].

En definitiva, para Jaurés hay un movimiento ascendente de la patria a la nación y a la humanidad, y desde esta conexión, señala que la tarea de los proletarios en esos años de comienzos del siglo XX era doble: por un lado, tenían que preservar la independencia de las naciones y, por otro, luchar con medios revolucionarios contra la guerra (que se aproximaba), es decir, tenían que afirmar simultáneamente la nación y la Internacional:

> Servir a la patria es arrebatar la patria a las gentes que la han arrendado a las castas militaristas y a las bandas de ladrones de las finanzas; es permitir que todas las naciones puedan desarrollar la democracia (…). La independencia de las naciones encuentra su mayor garantía en la Internacional; ésta tiene en las naciones independientes sus órganos más fuertes y nobles. Casi se podría decir que un poco de internacionalismo aleja de la patria, y mucho internacionalismo hace volver hacia la patria; un poco de patriotismo aleja de la Internacional, y mucho patriotismo hace volver hacia la Internacional[141].

---

1. Bernard Guenée, «État et nation en France au Moyen Âge», en *Revue historique*, 237-1 (1967), pp. 17-30, aquí p. 19. Para Isidoro de Sevilla se remite a la *Patrología* de Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina,* tomo 82. Jacques-Paul Migne (ed.) París, Garnier fratres, 1830, columna 328.

2. *Leges nationum germanicarum. Tomi IV. Pars II. Lex salica* [*c.* 500]. Karl August Eckhardt (ed.) Hannover, Hahnschen Buchhandlung, 1969, epílogo 4.

3. Véase Schulze, *Estado y nación en Europa*, p. 92. Muy posteriormente se entendió que la nación francesa tenía su origen en la Galia. Por ejemplo, el monumento a Vercingétorix, el jefe de los galos en lucha contra los romanos, en los restos de la muralla de la ciudad de Alesia (no muy lejos de la actual Dijon), conquistada por Julio César en el año 52 a. C., tiene escrito en su pedestal la siguiente inscripción: «La Galia unida, formando una sola nación,

animada por un mismo espíritu, puede desafiar al universo» *(Gaule unie, formant une seule nation, animée d'un même esprit, peut défier l'universe)*. En 1985, el presidente francés François Mitterrand declaró el lugar monumento conmemorativo de la nación, pues allí se habían reunido en otro tiempo los caudillos de las tribus galas bajo la dirección de Vercingétorix: allí se había hecho la unión de la Galia.

4. Guenée, «État et nation…», p. 22, nota 1.

5. Véase la edición inglesa de Aubrey Stewart de la *Descriptio terrae sanctae* de Johan von Würzburg, *Description of The Holy Land*. Traducción de Aubrey Stewart. Londres, Palestine Pilgrim's Text Society, 1890, p. 40. Schulze, *Estado y nación en Europa*, pp. 94-95.

6. Odón de Deuil, *De Profectione Ludovici VII in Orientem* (*The Journey of Louis the Seventh to the East*). Edición y traducción de Virginia Gingerick Berry. Nueva York, Columbia University Press, 1948.

7. Véase Schulze, *Estado y nación en Europa*, p. 96.

8. Véase Ganshof, *El feudalismo*, pp. 204-205. Otro ejemplo importante fue la disputa del rey con el condado de Flandes en el mismo siglo XIII.

9. Véase Guillaume le Breton, *La Philippide, poème*. Avec une introduction, des supplémens, des notices et des notes par M. Guizot. París, Chez Brière, 1825. Véase Guenée, «État et nation…», pp. 24-27 sobre la consolidación de un «país común», afirmando que en el siglo XIII los franceses saben que viven en un reino que llaman Francia; Francia es su país.

10. Las diferencias de costumbres y de idiomas se mantienen muy marcadas en los últimos siglos medievales. Por ejemplo, al papa Juan XXII, que era de Cahors (Francia), había estudiado en París y Orléans, tuvieron que traducirle al latín una carta escrita en francés del rey de Francia (en 1323).

11. Guenée, «État et nation…», p. 29.

12. Colette Beaune, «La notion de nation en France au Moyen Age», en *Communications,* 45 (1987), pp. 101-116, aquí p. 114. Otros historiadores, como Hagen Schulze, destacan de manera central la importancia de la Corona

como una institución de poder, en torno a la cual se fue formando la nación. Schulze, *Estado y nación en Europa*, p. 109.

13. Myriam Yardeni, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559–1598)*. París/Lovaina, Editions Nauwelaerts, 1971.

14. Colette Beaune, Pierre Nora y Myriam Yardeni, por ejemplo, hablan de que la acción política del absolutismo contribuyó a la creación de la conciencia nacional. Steven Englund, por el contrario, critica esa tesis.

15. Jean Soanen, «Sur l'amour de la patrie» [1683], en Jacques-Paul Migne (ed.), *Collection intégrale et universelle de orateurs sacrés du premier ordre,* vol. XL. París, Imprimerie catholique du petit-Montrouge, 1854, pp. 1280-1295, aquí p. 1280.

16. «Nation», en *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, tomo 2. Antoine Furetière (ed). La Haya y Rotterdam, Chez Arnout et Reinier Leers, 1690, sin paginar.

17. «Nation», en *Le Dictionnaire de l'Académie Française,* tomo II, M-Z. París, Chez Jean Baptiste Cognard, 1694, p. 110. La 5.ª edición, de 1789, añade la definición de patria como «el lugar de nacimiento del país en el que se ha nacido; Francia es nuestra patria»; y se asocian a la patria deberes de los súbditos: «el amor a la patria, servir a la patria, defender la patria, morir por la patria, es uno de los primeros deberes; fue llamado por la patria». «Patrie», en *Dictionnaire de l'Académie Française,* tomo II, L-Z. Revisado, corregido y aumentado. 5.ª ed. París, Chez J. J. Smits, 1798, p. 248.

18. Henri-François d'Aguesseau, «De l'amour de la patrie» [1715], en *Œuvres complètes du Chancelier d'Aguesseau*, 13 tomos, tomo I. París, 1759, pp. 205-213, aquí p. 208 (citado en David A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*. Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 51).

19. Henri de Boulainvilliers, *État de la France*, 2 vols. vol. I. Londres, T. Wood & S. Palmer 1727, pp. 15-49.

20. Véase Robert R. Palmer, «The National Idea in France before the Revolution», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, n.º 1 (enero 1940), pp.

95-111, aquí pp. 103-104.

21. Véase «Extrait du Discours de M. le Blanc de Castillon, Avocat General du Parlement de Provence, le jour de la rentrée de cette Cour, le 10 octobre 1765, au Palais d'Aix», citado en Elisabeth, Fehrenbach «Nation», en Anette Höffer y Hans-Jürgen Lüsebrink (ed.) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Heft 7, *Honnête homme, Honnêteté, Honnêtes gens. Nation*. Múnich, Oldenbourg, 1986, pp. 75-107, aquí p. 84. Otro testimonio es el del tribunal, en 1765, que había dicho que la patria será destruida si la Corona ataca a los tribunales de justicia: véase Bell, *The Cult of the Nation in France…*, p. 62 (nota 53).

22. Louis-René de Caradeuc de La Chalotais, *Essai d'éducation nationale ou Plan d'Études pour la jeunesse*. Ginebra, *Chez* Cl. & Ant Philibert, 1763. Véanse las primeras páginas de la presentación del proyecto.

23. Véase Palmer, «The National Idea in France…,» p. 101.

24. Fragmentos del *lit de justice* del rey en el tribunal de justicia, en *Ibid*., p. 104.

25. Datos en Bell, *The Cult of the Nation in France…,* p. 69 (nota 81); empezaron a hablar de nación soberana, de una entidad que tenía derecho a autoconvocarse.

26. Abbé Gabriel-François Coyer, *Dissertations pour être lues: la première, sur le vieux mot de patrie; la seconde, sur la nature du peuple*. La Haya, Chez Pierre Gosse Jr., 1755, p. 9.

27. *Ibid*., p. 42. De Montesquieu sí dice que en su *Del espíritu de las Leyes* tiene ese celo patriótico que daba calor a Roma y Atenas.

28. *Ibid*., p. 13 y s.

29. *Ibid*., pp. 36-40.

30. *Ibid*., p. 42.

31. *Ibid*., p. 43. Con un sentido político concreto, distinto al de Coyer, decía un orador en su discurso realista, en 1762, en la Academia de Lyon: «El nombre

de la patria todavía se puede pronunciar (…), el Rey y la patria son dos objetos que están unidos, incorporados juntos... en el corazón de la nación, como en la constitución nacional». Claude-François-Xavier Millot, *Discours sur le patriotisme françois*. Lyon, Chez les Frères Perisse, Libraires, 1762, p. 3, 15; citado en Bell, *The Cult of the Nation in France…*, p. 63.

32. El abogado Rossel, que escribió una historia del patriotismo francés; véase Bell, *The Cult of the Nation in France…*, p. 63 (nota 58).

33. Pierre-Laurent Buirette de Belloy, «Le Siège de Calais» (1765), en Pierre de Belloy, *Oeuvres complèttes de M. de Belloy*. Tome Second. París, Chez Moutard, 1779, pp. 13-360, p. 32. «El Estado y el monarca, mezclados en nuestros ojos, no han dividido nunca nuestros deseos y nuestras tribus. De aquí este amor y esta idolatría que en el soberano adora a la patria».

34. *Ibid*., p. 48.

35. *Patriotisme, poème qui a été presenté a l'Academie Françoise, pour le Prix de 1766 et dont on n'a fait aucune mention*. París, Chez la Veuve Duchesne 1767 p. 4, 6, citado en Bell*, The Cult of the Nation in France…*, p. 66.

36. François-Ignace d'Espiard de la Borde, *Essais sur le génie et le caractère des nations*, 6 vols. Bruselas, Chez Frederic Leonard, 1743. Posteriormente, en 1752 y 1753 publicó en La Haya otro libro, *L'Esprit des nations*, 2 vols. La Haya, Chez Isaak Beauregard, Chez Pierre Gosse junior, Chez Nicolas Van Daalen, 1752. Traducido también al inglés en 1753.

37. Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*. Traducción castellana de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid, Tecnos, 1985, libro III, cap. V, pp. 21-22. En sus *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los Romanos* (1734), Montesquieu había relacionado siempre *patrie* con libertad, con virtud, con felicidad (véase Jacques Godechot, «Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII^{e} siècle», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 206, XLIII año, octubre-diciembre 1971, pp. 481-501, aquí p. 486).

38. Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes,* libro XIX, cap. IV, p. 205.

39. Montesquieu, *Ibid*. sección «Qué cuidado hay que tener para no cambiar el espíritu general de una nación» (Libro XIX, cap. 5, p. 205). Al clima como

factor relevante en la conformación del «espíritu general» le dedica Montesquieu varios libros del *Espíritu de las leyes,* recogiendo lo ya apuntado por D'Espiard de que «el clima es, para una nación, la causa fundamental (…), la causa principal que preside el espíritu de los pueblos» (D'Espiard, *Essais…,* vol. I, pt. I, p. 60, 87).

40. Voltaire, *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, vol. VI. Ginebra, Cramer, 1756, p. 230.

41. Sobre el concepto de «civilización» en la Francia de la época, véase Pierre Michel, «Barbarie, civilisation, vandalisme», en Rolf Reichardt/Eberhard Schmitt (eds.) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, vol. VIII, Múnich, Oldenburg Verlag, 1988, pp. 1-43. Este concepto de «civilización» era el que se contenía en el famoso libro de Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*. París, Agasse, 1795.

42. Jean-Jacques Rousseau, *Fragment sur la patrie*, *OC III,* pp. 534-535.

43. La patria no la hacen los muros ni los hombres, «la patria está en la relación del Estado con sus miembros» (Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète*. Ginebra y Oxford, 1965, vol. 19, p. 190 y ss.: carta del 1-3-1764 al general Pictet citado en Blaise Bachofen, «La nation, la patrie, le pays: la question de l'appartenance politique chez Rousseau», e *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, tomo 50 (2012), pp. 267-298).

44. Jean-Jacques Rousseau, «Économie (morale & politique)», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tomo V, Do – Esymnete. París, Chez Briasson, David, Le Breton et Durand, 1751, pp. 337-349, aquí p. 342.

45. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inegalité,* II, OC III, p. 169.

46. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*. Introducción de Antonio Rodríguez Huéscar. Traducción de Consuelo Berges. Madrid, Aguilar, 1970, p.

47. Jean-Jacques Rousseau, *Escritos constitucionales*. Introducción y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid, Tecnos, 2016. (Contiene

Proyecto de constitución para Córcega; *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*).

48. Rousseau, *El contrato social…,* pp. 81 y ss.

49. *Ibid*., pp. 83-85.

50. *Ibid*., pp. 89-90.

51. *Ibid*., III, cap. 4, p.

52. *Ibid*., pp. 145-146.

53. *Ibid*., pp. 147-148. Para Rousseau, quien se niegue a profesar la declaración de fe de la «religión civil» debe abandonar el Estado, llevándose consigo sus bienes. Pero quien, después de haber aceptado estos principios, se comporte como si no creyera en ellos, ha de ser castigado con la muerte, pues ha cometido el mayor de los delitos: mentir a las leyes; es decir, ha cometido un delito de alta traición.

54. Jean-Jacques Rousseau, «Carta al Pastor Leonard Usteri», en Jean-Jacques Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*. Roberto Rodríguez Aramayo (ed.) Madrid, Plaza y Valdés, 2008, pp. 253-258, aquí pp. 254-255.

55. *Ibid*., pp. 256-257.

56. Jean-Jacques Rousseau, «Proyecto de constitución para Córcega», en Jean-Jacques Rousseau. *Escritos constitucionales*. Introducción y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid, Tecnos, 2016.

57. Jean-Jacques Rousseau, «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma», en Jean-Jacques Rousseau. *Escritos constitucionales*. Introducción y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid, Tecnos, 2016.

58. *Ibid*., p. 62.

59. Rousseau, «Proyecto de constitución para Córcega», en *Escritos constitucionales*, pp. 20-21.

60. Rousseau, «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia…», en *Escritos constitucionales*, p. 63.

61. *Ibid*., p. 69.

62. Rousseau, «Proyecto de constitución para Córcega», en *Escritos constitucionales*, p. 6.

63. *Ibid*., p. 7.

64. Rousseau, «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia…», en *Escritos constitucionales*, p. 167.

65. *Ibid*., p. 144.

66. *Ibid*., pp. 77-78.

67. Rousseau, «Proyecto de constitución para Córcega», en *Escritos constitucionales*, pp. 10-11.

68. *Ibid*., p. 11.

69. Rousseau, «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia…», en *Escritos constitucionales*, p. 92.

70. Jean Le Rond D'Alembert y Denis Diderot, «Nation», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tomo XI, N-PARI. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 36. El *Diccionario de Trévoux* (1752) había definido la nación en los siguientes términos: «Se entiende ordinariamente por la palabra nación un pueblo grande gobernado por las mismas leyes y que habla la misma lengua». «Nation», en *Dictionnaire Universel François et Latin, contenant la signification et la définition* «Dictionnaire de Trévoux». vol. V, M-PIR. Nueva edición corregida y considerablemente aumentada. París, Compagnie de Libraires Associés, 1752, pp. 866-867, aquí p. 866).

71. D'Alembert y Diderot, «Nation», p. 36.

72. *Ibid*., p. 36

73. Louis de Jaucourt, «Patrie», en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome Douzième, PARL-POL. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, pp. 178-180, aquí p. 178.

74. *Ibid*., p. 178. Al final del artículo, Jaucourt menciona al abad F. Coyer y las respuestas que había obtenido éste cuando había dicho a personas de todos los órdenes sociales: «Ciudadanos, ¿conocéis la patria? El hombre del pueblo ha llorado, el magistrado ha fruncido el ceño, guardando silencio, el cortesano se lo ha tomado a guasa, el financiero me ha preguntado si era el nombre de una granja» (*Ibid*., p. 180).

75. Louis de Jaucourt, «Patriote», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tomo XII, PARL-POL. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 181.

76. Louis de Jaucourt, "Patriotisme", en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tomo XII, PARL-POL. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 181.

77. Voltaire, «Patria» [1764], en Voltaire, *Diccionario Filosófico*. Traducción de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake. Madrid, Akal, 2007.

78. «Nation», en François-Alexandre Aubert de la Chesnaye des Bois, *Dictionnaire historique des mœurs, usages et coutumes des Français*. 3 vols., vol. 3, MAC-ZAM. París, Chez Vincent, 1767, p. 162.

79. *Ibid*.

80. Pierre-Joseph-André Roubaud, «Nation, peuple», en Pierre-Joseph-André Roubaud, *Nouvelles Synonymes François*. 4 vols., vol. 3, L-PUR. París, Chez Moutard, 1785, pp. 238-245, aquí p. 239

81. *Ibid*., p. 240.

82. *Ibid*., p. 242.

83. M. Lacretelle, en M. Lacretelle. *Encyclopédie Méthodique. Logique, métaphysique et morale*. 4 vols, vol. 3. París y Lieja. Chez Panckoucke et chez Plomteux, 1789, pp. 690-711.

[84]. *Ibid*., p. 690.

[85]. *Ibid*., p. 691.

[86]. *Ibid*., p. 692.

[87]. *Ibid*., p. 695.

[88]. Véase David A. Bell, *The Cult of the Nation in France*..., pp. 69 y ss.

[89]. Véase Louis Brancas, conde de Lauragais, *Extrait du droit public de la France*. 2.ª ed, aumentada y corregida. Londres, 1771, p. 45, citado en Bell, *The Cult of the Nation in France…*, p. 70; Guillaume-Joseph Saige, *Le catéchisme du citoyen, ou élémens du droit public français, par demandes et par réponses*. Ginebra, 1775, citado en Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 143. Al derecho natural y a las ideas republicanas clásicas se remitía un grupo de jansenistas en *Maximes du droit public François*. 2 vols. Ámsterdam, Marc-Michel Rey, 1772.

[90]. El uso de la palabra «nación» se incrementó en los años 1765-1774 y en 1785-1789. En el período 1787-1789 concretamente, las palabras «patria» o «nación» aparecieron en los títulos de no menos de 520 publicaciones. Véanse los datos en David Bell, *The Cult of the Nation in France*…, p. 247.

[91]. *Discours sur le patriotisme*, pp. 10-11, citado en Bell, *The Cult of the Nation in France…,* pp. 155-156.

[92]. Por ejemplo, *Le jurisconsulte national*, de Pierre-Jean Agier, instaba a los Estados Generales a que, en nombre de la antigua constitución histórica, reclamara los plenos poderes del rey; la *Mémoire sur les Etats-généraux*, del conde Emmanuel d'Antraigues, de 1788, dejaba claro que los franceses tenían «otros títulos de libertad nacional que aquellos cubiertos por ocho siglos de polvo de archivo». Véase Bell, *The Cult of the Nation in France*…, pp. 71-73.

[93]. Emmanuel-Joseph Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?* Traducción de Francisco Ayala. Madrid, Aguilar, 1973, p. 3.

[94]. *Ibid*., p. 11.

95. *Ibid*., p. 10.

96. Véase Emmanuel-Joseph Sieyès, «Límites de la soberanía» [1794], en Emmanuel-Joseph Sieyès, *Escritos y discursos de la revolución*. Edición, traducción y notas de Ramón Máiz. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 247-250.

97. Maximilien de Robespierre, *Discours et rapports à la Convention.* Marc Bouloiseau (ed.) París, Union Générale d'Éditions, 1965, p. 79. La patria, para Robespierre, iba ligada a la democracia: «En los estados aristocráticos, la palabra patria significa algo sólo para las familias patricias que han invadido la soberanía del Estado. Es sólo en la democracia donde el Estado es verdaderamente la patria de todos los individuos que lo componen y puede tener tantos defensores como ciudadanos…» (citado en Jean-René Suratteau, «Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumiéres», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 253, año LV, julio-septiembre 1983, pp. 364-389, aquí p. 367).

98. Maximilien de Robespierre, «Discours 10-8-1791», en *Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques de chambres françaises.* Vol. 29. París, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de fer, 1888, p. 327.

99. El discurso de Rabaut en la Convención Nacional (21-12-1792) se imprimió como folleto con el título *Projet d'éducation nationale*. París, Imprimerie Nationale, 1792. (Reimpr. París, L'ancien Moniteur, 1840).

100. Jean-Paul Rabaut de Saint-Étienne, *Projet d'éducation nationale* (1840), p. 803.

101. Elisabeth Fehrenbach, «Nation», en Anette Höffer und Hans-Jürgen Lüsebrink (ed.) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Heft 7, *Honnête homme, Honnêteté, Honnêtes gens. Nation*. Múnich, Oldenbourg, 1986, pp. 75-107, aquí p. 101.

102. Godechot, «Nation, patrie…», pp. 499-500.

103. Augustin de Barruel (Abbé), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. 5 vols., 1798-1799, vol. 3. Hamburgo, Chez P. Fauche, 1798, p. 184, citado en *Ibid*., p. 500.

[104]. «Nation, peuple», en François Guizot (ed.), *Nouveau Dictionnaire Universel des Synonymes de la Langue Française.* Vol. 2, I-Z. 2.ª ed. París, Chez Aimé Payen, Libraire, 1822, pp. 131-132.

[105]. Jules Michelet, «Introduction à l'histoire universelle», en Michelet, *Philosophie de l'histoire. Anthologie presenté par Aurélien Aramini.* París, Flammarion, 2016, p. 363. La obra que se cita aquí de Michelet es *Histoire de la Révolution Française*. 7 vols. París, Chamerot, 1847-1853. Sobre Michelet puede verse Lucien Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France. Cours au Collège de France, 1943-1944*. Brigitte Mazon y Yann Potin (eds.) París, Vuibert, 2014.

[106]. Michelet, «Introduction…», p. 398.

[107]. Jules Michelet, *Historia de la Revolución Francesa*. Traducción de Vicente Blasco Ibáñez. 3 vols., vol. 1. Valencia, Biblioteca Popular, 1898, cap.1, pp. 63-64.

[108]. *Ibid*., p. 66

[109]. Véase: Aurélien Aramini, «Philosophie de la nation chez Jules Michelet», en *Archives de Philosophie*, tomo 80, 1 (2017), pp. 75-97.

[110]. El ministro Jules Ferry creó el nuevo sistema de educación nacional (1881-1882). Además de con la educación popular, el gobierno afirmó la «nación francesa» con símbolos provenientes algunos de ellos de la Revolución: la *Marseillaise* se elevó en 1879 a himno nacional, al año siguiente se estableció el 14 de Julio como fiesta nacional, se colocaron estatuas de *Marianne* –la encarnación de la República– en los ayuntamientos de los pueblos y se celebró una Exposición Internacional en París, en 1889, para conmemorar el centenario del comienzo de la Revolución francesa (para la que se erigió la torre Eiffel).

[111]. Ernest Lavisse (1842-1922) se había especializado en la historia de Prusia y en otras cuestiones alemanas, y asumió la dirección de la *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Revolution*, 9 tomos dobles. París, Hachette, 1900-1911 e *Histoire de la France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*, 10 vols. París, Hachette, 1921-1922, pero lo que le dio reconocimiento fue sobre todo su *Petit Lavisse*, París, Armand Colin, 1884, un manual escolar reimpreso continuamente.

[112]. Véase Pierre Nora, «L'histoire de France de Lavisse», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire.* Tomo II, vol. 1. París, Gallimard, 1997, aquí p. 322.

[113]. Ernest Lavisse, *La question d'Alsace Lorraine dans une âme d'Alsacien*. París, Armand Colin, 1891, citado en Pierre Nora: «Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national», en *Revue Historique*, tomo 228, 1 (1962), pp. 73-106, aquí p. 84.

[114]. Ernest Lavisse, *Essais sur l'Allemagne impériale*. París, Librairie Hachette, 1888, p. 98, citado en P. Nora, «Ernest Lavisse: son rôle…», p. 84.

[115]. Ernest Lavisse, *La Nouvelle* 2e *année d'histoire de France et d'histoire générale*. París, Armand Colin, 1895, p. 415, citado en: Nora, «Ernest Lavisse: son rôle...», p. 102. El resumen de Pierre Nora sobre el nacionalismo de Lavisse es el siguiente: «Por tener un concepción militante de la educación, apoyó el culto a la patria sobre el culto a la libertad; una noción muy simple sobre una noción cargada de equívocos (Nora, «Ernest Lavisse….», p. 104).

[116]. Véase: «Nation», en *Dictionnaire de l'Académie Française*. 2 vols., vol. 2, I– Z. 7.ª ed. París, Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1878, p. 256 y «Patrie», en *Dictionnaire de l'Académie Française*. 2 vols., vol. 2, I– Z. 7.ª ed. París, Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1878, pp. 372-373, aquí p. 373.

[117]. Véase Anne-Marie Thiesse, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997. Como ella ha mostrado, los libros de texto republicanos variaban de región a región y utilizaban en gran medida imágenes locales para representar a la nación francesa.

[118]. Ernest Renan, *¿Qué es una nación?* Introducción y traducción de Rodrigo Fernández Carvajal. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, pp. 38-39.

[119]. *Ibid*., p. 21.

[120]. *Ibid*., p. 24.

[121]. *Ibid*., p. 31.

[122]. *Ibid*., p. 34.

123. *Ibid*., p. 36.

124. *Ibid*., p. 41. Y añade: «Si se promueven dudas sobre las fronteras, consultad a los pueblos en disputa».

125. Esta reivindicación del arraigo en las tradiciones está plasmada en sus novelas como *Le jardin de Bérénice.* París, Perrin et Cie., 1891; *Les déracinés*. París, Eugène Fasquelle Éditeur, 1897; *Colette Baudoche*. *Histoire d'une jeune fille de Metz*. París, Librairie Félix Juven, 1909; *Au service de l'Allemagne*. París, Arthème Fayard Éditeur, 1905.

126. Véase Pedro Carlos González Cuevas, «Maurice Barrès y España», en *Historia Contemporánea*, n.º 34 (2007), pp. 201-224, en especial pp. 204-205.

127. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme* [1902]. 20.ª ed. París, Félix Juven Éditeur, s. f., p. 20.

128. *Ibid*., p. 10.

129. Charles Maurras, *Mis ideas políticas*. Prólogo de Javier Barraycoa. Torredembarra, Ediciones Fides, 2019, p. 244.

130. *Ibid*., p. 246.

131. *Ibid*., p. 240.

132. *Ibid*., pp. 240-241.

133. *Ibid*., pp. 247-248.

134. *Ibid*., p. 257.

135. *Ibid*., p. 258. Frente a la monarquía «que confiere a la política las ventajas de la personalidad humana: conciencia, memoria, razón, voluntad, el régimen republicano disuelve sus designios y sus actos en una colectividad sin nombre, sin honor ni humanidad» (*Ibid*., p. 259).

136. *Ibid*., 259.

137. Charles Maurras, «Le dilemme de Marc Sangnier» [1907], en Charles Maurras, *La démocratie religieuse*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1921, pp. 13-175, aquí 159.

138. Jean Jaurès, *L'armée nouvelle.* París, Publications Jules Rouff, 1910, pp. 553-554.

139. Véase *Ibid*. pp. 538-539.

140. *Ibid*. pp. 564-565.

141. *Ibid*., pp. 570-571.

3. Alemania

3.1. De la Germania de los romanos al Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana

Para los romanos, desde Julio César, el río Rin era la frontera entre las Galias y Germania, aunque a ambos lados del río vivían celtas. Hacia el 150 d. C., el geógrafo Tolomeo escribía que la *Germania Magna* limitaba al oeste con el Rin, al sur con el Danubio, al norte con el mar (*oceano germanico*) y al este con el río Vístula y los montes Cárpatos (*Sarmatici montes*). El primer emperador romano, Augusto, intentó incorporar al Imperio, como una provincia del mismo, a la *Germania Magna*, sin lograrlo, como tampoco lo lograron otros emperadores posteriores. El Imperio romano, su civilización, se convirtió, en cualquier caso, en la referencia de todas las naciones europeas, incluida la alemana. La visión de una historia de Alemania que empezaba con los germanos y sus guerras contra Roma (el querusco Arminio vencedor de los romanos a comienzos de la era cristiana), culminaba en el *Deutsches Reich* forjado por Bismarck en el último tercio del siglo XIX, y bajó a los infiernos con el *Reich* de Hitler y la Segunda Guerra Mundial, ha sido revisada después de la caída del muro de Berlín en 1989, que había dado expresión a la división de la nación alemana en dos Estados pocos años después del fin de la contienda. Hagen Schulze se pregunta en qué medida eran alemanes, en realidad, los reyes y emperadores del siglo X y fija el nacimiento de la «nación alemana» en los siglos XVIII-XIX.

Los «germanos» era el nombre colectivo que los romanos daban a los bárbaros del norte, nombre que el propio Julio César había tomado de los galos, pues era con el que ellos denominaban a los pueblos salvajes al este del Rin. Estos germanos, con aptitudes para

la guerra, se fueron integrando en las guardias pretorianas de los emperadores romanos hasta el punto de que los cuerpos de ejército germanos determinaban el futuro de los emperadores en situación de debilidad. Uno de estos germanos, Odoacro (433-493 supuestamente), fue elegido por los soldados como su jefe en 476 y destronó ese mismo año al último emperador del Imperio Romano de Occidente, Rómulo Augústulo. Este acontecimiento no fue en realidad el final del Imperio Romano de Occidente, pues los pueblos germanos que protagonizaron las migraciones hacia el sur –visigodos en la actual España y en la Francia meridional, godos y lombardos en Italia, anglosajones en las Islas británicas, francos y borgoñones en las Galias– continuaron con la administración tradicional romana y asumieron el derecho romano fijado por escrito. En el ámbito eclesiástico, la ciudad de Roma se convirtió en el centro del cristianismo, al que se fueron convirtiendo mayoritariamente los pueblos germanos. Y como la Iglesia cristiana se organizó acomodándose a las estructuras del Imperio romano, la civilización romana pervivió.

Varios siglos después de la caída de Rómulo Agústulo, un rey de los francos, Carlos (Carlomagno), fue coronado emperador por el papa León III, el día de Navidad del año 800, como sucesor del antiguo Imperio romano, de acuerdo con la *Translatio imperii* a los francos, renovándose así el Imperio Romano de Occidente[1]. Este rey de los francos quiso asegurar sus triunfos sobre sajones y lombardos buscando una alianza con el papa romano. Confirmando las donaciones que su padre Pipino III le había hecho al pontífice –y que serían el fundamento del Patrimonio de San Pedro (Estados Pontificios)– recibió a cambio el título de «emperador romano». Con su coronación en la basílica de San Pedro en Roma, Carlomagno entraba en la línea de sucesión de los emperadores romanos de Occidente, grabándose en su escudo la leyenda *Renovatio Imperii Romani* ('Renovación del Imperio Romano'). A partir de entonces, y durante mil años, hubo un emperador romano, diferente del emperador romano de Bizancio que gobernaba sobre la parte oriental del Imperio tras su división en el siglo IV[2]. El nuevo Imperio

de Carlomagno reunía a todos los ducados y monarquías germánicas de Europa, a excepción de los británicos y los escandinavos; se extendía, por el norte, desde el río Eider –que discurre entre Schleswig y Holstein, en la actual Alemania– hasta el Tíber en Roma por el sur, y desde el Elba hasta el Ebro, y por el oeste, desde el Canal de la Mancha hasta el lago Balatón, en la actual Hungría.

Carlomagno intentó hacer una nueva Roma en todos los ámbitos de la vida, en la administración política y eclesiástica, en el arte y la literatura, en el comercio y en la vida intelectual[3]. Pero tras su muerte en el año 814 resultó difícil el mantenimiento de la unidad del extenso Imperio. Las disputas entre los herederos condujeron a que, en el año 843, los tres nietos de Carlomagno se dividieran el reino franco de su abuelo entre ellos: Luis (el Piadoso) recibió la parte oriental (desde Hamburgo y Bremen hasta Chur, en Suiza, y Carintia, en Austria); Lotario recibió los territorios centrales, que incluían la actual Holanda, Lieja, Aquisgrán, Colonia, Verdún, Alsacia, Lyon hasta Marsella, y desde la Lombardía hasta los Estados Pontificios en la actual Italia; y Carlos, apodado el Calvo, recibió la parte occidental del reino (desde el norte de la actual Francia hasta los Pirineos y Barcelona). Al extinguirse la dinastía de Lotario en el año 870, Luis, «el rey de Germania» (*rex Germaniae*), anexionó la Lotaringia a su reino franco del este. Siguieron nuevas divisiones y uniones internas, de modo que a la altura del año 887 no había ningún rey que gobernara sobre todas las partes del reino franco del este, e incluso había algunos territorios que ya no pertenecían a los descendientes de los carolingios.

Según una leyenda del siglo XIX, Enrique I (919-936), duque de Sajonia, fue elegido emperador por los sajones y los francos, siendo aceptado también por bávaros y suabos, y confirmado como emperador por los carolingios del reino franco occidental (al oeste del Rin). La elección de su hijo Otón (936-973) como rey del territorio franco oriental ya no estuvo amenazada por disputas o particiones hereditarias, como sí había ocurrido con los nietos de Carlomagno. Tras sus conquistas sobre los húngaros, el sajón Otón fue llamado a Roma por el papa Juan XII, que le ofreció la corona

imperial (962). El reino franco oriental fue considerado desde entonces el sucesor legítimo del Imperio de Carlomagno. Desde entonces los francos del este y los francos del oeste se separaron con carácter definitivo.

El reino de los francos orientales era un reino de carácter feudal, es decir, era una unión política de personas, que no implicaba una unión territorial de los distintos ducados ni se consideraba a sí misma como un Estado nacional, ni llegaría a convertirse en un Estado nacional. La conciencia de pertenencia de sus habitantes se reducía a su relación con el condado o ducado donde vivían. Posteriormente, estos ducados o condados formarían los distintos territorios alemanes, pero sin que llegara a generarse en los años medievales un sentimiento global que se refiriera a todo el conjunto de los territorios.

A pesar de contar con un emperador, el *Reich* siguió denominándose Reino de los Francos Orientales (*Regnum Francorum orientalium o Regnum Francorum*), y en el año 982, el emperador completó su título imperial como «augusto emperador de los romanos» (*Romanorum imperator augustus*). Casi dos siglos después, en 1157, se le añadió al nombre el adjetivo de «sacro» (*Sacrum Romanum Imperium*). La corona imperial de este Imperio estuvo en manos de varias dinastías, sin que ninguna de ellas se convirtiera en un núcleo en torno al cual se formara una colectividad «nacional» a lo largo del siglo XIII, a diferencia, por ejemplo, de Inglaterra, Francia o Dinamarca, en donde sí hubo dinastías que se convirtieron en centros de una colectividad. En el Sacro Imperio Romano hubo incluso una época sin emperador, entre 1254 y 1273, hasta que fue elegido Rodolfo de Habsburgo (1273-1291), con el que se consolidó de nuevo el poder real.

Algunos historiadores alemanes se han preguntado hasta qué punto se puede decir que eran «alemanes» los reyes y emperadores desde los mencionados Enrique I y Otón I (el Grande) en el siglo X, pues el término «Alemania» *(Deutschland)* no existía todavía, y no apareció hasta el siglo XV. Hagen Schulze señala que, durante muchos siglos, las gentes que vivían al este del Rin no sabían que fueran «alemanes», porque no existía un pueblo «alemán». Lo que

existía desde la partición del Imperio de Carlomagno era una serie de ducados y condados que procedían de la división administrativa del Imperio, sin que hubiera una cohesión política generada por las distintas «tribus alemanas». Lo que integraba a las distintas «tribus» del Sacro Imperio Romano era la referencia romano-imperial y no lo alemán. La referencia a *deutsch* ('alemán') como a «lo que hablaba el pueblo» no implicaba una relación con una lengua determinada o unitaria, sino realmente a los distintos idiomas que hablaban los diferentes grupos territoriales, pues eso era lo que significaba *deutsch* (una palabra derivada de *thiustik,* o de *theodiceus* en latín), es decir, las distintas lenguas que hablaban los distintos grupos: el alamánico, el bávaro, el sajón o el franco oriental. Esas lenguas no provenían del latín y eran diferentes de las lenguas románicas y eslavas. La separación y la distinta evolución histórica de los francos al oeste del Rin (Francia) y de los francos orientales (Alemania) tiene que ver con el hecho de que la lengua de los francos occidentales era una lengua románica, diferente por tanto de las que hablaban los francos orientales. Al este del Rin no existía un idioma «germano» unitario, suprarregional, de modo que si un sajón de este territorio oriental quería hablar con un alamán y no sabía latín, tenía que usar el franco occidental, que era la *lingua franca* de la Europa central y occidental, a partir de la cual se desarrollaría más tarde el francés.

Los símbolos políticos del Sacro Imperio Romano tenían que ver directamente con el *Reich* –la lanza sagrada, la corona imperial, el trono imperial de Carlomagno en la catedral de Aquisgrán–, aunque no estaba claro que hubiera una «nación alemana» que uniera a sajones, francos, bávaros, suabos, pues lo que les unía era el hecho de ser herederos del antiguo Imperio romano. Poco a poco, no obstante, se fueron acostumbrando a que desde fuera los llamaran «alemanes», sin que vieran en ello algo particular, pues el rey franco oriental también era llamado «rey alemán» (*teutonicus*, o *thiustisk*) y extendía su dominio sobre los asentamientos de los francos en el río Meno, de los sajones, de los frisios, de los turingios, de los bávaros y de los suabos, así como sobre algunos francos al oeste del Rin –los borgoñones y los lotaringios, que hablaban en su mayoría

una lengua románica, no germánica–; también había comenzado a extenderse hacia el este sobre las tribus eslavas asentadas entre el mar Báltico y los Alpes orientales[4].

El Sacro Imperio Romano del siglo XII no llegó a constituirse en un Estado durante la Edad Media. El emperador era un monarca medieval que tenía relaciones políticas directas con muy pocas personas. Su poder se apoyaba tanto en el territorio del que era señor como en el hecho de que otros señores feudales lo reconocieran como el primero entre todos ellos *(primus).* Las relaciones de dependencia que se creaban entre el emperador y los otros señores eran de tipo feudal, es decir, se fijaban en un contrato de vasallaje, en el que constaba el juramento de fidelidad del vasallo con el señor y el compromiso de éste de darle protección mientras el vasallo le jurase fidelidad y obediencia. El hecho de que un vasallo pudiera a su vez ser señor feudal de otro vasallo ponía de manifiesto ese complejo sistema de lazos jurídicos y personales que conocemos como sistema feudal.

Los intentos de la dinastía Staufen, en el siglo XIII, por consolidar la autoridad imperial frente a los príncipes y a los nobles del Imperio fracasaron, y el Imperio –a diferencia de sus vecinos occidentales– siguió sin tener un territorio definido con claridad, ni dispuso de una capital que fuera sede de la corte –como sí tenían franceses o ingleses–. Así que en el centro de Europa se mantuvo durante siglos una estructura política dual durante siglos: por un lado estaba el Imperio –con el emperador a la cabeza, que ejercía un poder más simbólico que real– y por otro la Dieta imperial (parlamento), en donde tenían asiento los distintos grupos sociales del Imperio (príncipes seculares, príncipes eclesiásticos, ciudades, duques, condes).

En el siglo XV, y dentro de un proceso de reformas acometidas en la organización del Imperio, se introdujo una modificación en el propio nombre del *Reich*: a la denominación de «Sacro Imperio Romano» se le añadió «de la Nación Alemana» *(Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae).* Este añadido fue introducido, en 1486, en una ley para la pacificación del país *(Landfriedengesetz)*

del emperador Federico III, y poco después, en 1512, «de la Nación Alemana» se introdujo en el preámbulo de un acuerdo del *Reichstag* (Parlamento imperial), celebrado en la ciudad de Colonia, en el que se señala que el emperador Maximiliano I había convocado al Parlamento, entre otros fines, para la «conservación del Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana» (*Heiliges Römisches Reich Teutscher Nation*)[5].

La inclusión «de la Nación Alemana» en el nombre del Imperio no tenía, sin embargo, una significación unívoca, pues podía significar cosas distintas. «Nación Alemana» podía significar una restricción del Imperio a su zona alemana –después de que el *Reich* hubiera perdido casi toda la influencia en la zona imperial de Italia y de Borgoña–, o podía referirse a un incremento del poder de la «nación alemana» en el *Reich*, es decir, de aquellos que tenían un asiento en el Parlamento imperial *(Reichstag).* Esta segunda opción significaba un aumento de su poder frente a los poderes universales del emperador y del papa, aunque fueran un poder, por otro lado, que no tenía capacidad suficiente por sí mismo para fundamentar una organización política de carácter duradero[6].

La naturaleza del propio *Reich* había sido largamente debatida durante la Edad Media, y el debate había conocido un punto de inflexión desde los siglos XII y XIII, pues con la fundación de las universidades aparecieron juristas que empezaron a utilizar las categorías jurídico-políticas –monarquía y aristocracia– de la Antigüedad para aplicarlas al *Reich,* e hicieron la observación de que el Imperio no podía entenderse con la aplicación de una sola de esas dos formas políticas, pues el poder ejecutivo del *Reich* ni estaba solamente en manos del emperador, ni en manos únicamente de los príncipes electores (que elegían al emperador), ni tampoco en todo el conjunto, en el Parlamento imperial *(Reichstag),* donde tenían asiento todos ellos. El *Reich* presentaba, por ello, características de ambas formas de gobierno, y las interpretaciones históricas de su naturaleza jurídica fueron muy distintas.

Más que en un concepto teórico, la unidad del *Reich* se ponía de manifiesto en la práctica de ciertos rituales y en la escenificación del

poder. El *Reich* era como el marco común para las relaciones de los señores de los distintos territorios *(Landesherren)* entre sí, y entre ellos y el emperador, al que reconocían como la cabeza del *Reich,* sometiéndose a las leyes imperiales, al Tribunal imperial y a las capitulaciones electorales que establecieran los candidatos a la elección imperial, así como a los acuerdos del Parlamento imperial (en los que evidentemente influían). A diferencia de otros lugares europeos, los habitantes de los territorios no estaban sometidos directamente al emperador, sino que eran súbditos de su *Landherr* ('señor territorial'). Y en el caso de las ciudades imperiales, que no tenían un *Landesherr*, sus habitantes estaban sometidos al *Magistrat* ('alcalde') de la ciudad.

En ese sentido, el título de *Heiliges Römisches Reich der deutschen Nation* se refería a dos realidades conceptualmente distintas. El *Reich* era una institución de carácter universal, en la tradición imperial romana, mientras que el añadido «de la Nación Alemana» se refería a una realidad más reducida: a los nobles, que eran los sujetos de la «Nación Alemana» y estaban representados en el Parlamento imperial. Pero desde el siglo XVI el *Reich* se fue denominando cada vez como *Deutsches Reich*, es decir, como «imperio alemán», donde «alemán» se refería a *Deutschland* ('el país alemán', en singular), una entidad con contenido lingüístico-cultural identitario, histórico y con costumbres propias desde la época de los romanos. Al generalizarse el uso del nombre *Deutsches Reich,* fueron perdiendo relevancia los otros dos adjetivos que aparecían en la titulación –«sacro» y «romano»–, y aunque dentro del *Reich* hubiera habitantes franceses, italianos, eslovenos, checos o polacos, se había ido produciendo un acercamiento entre *Reich*, como institución política, y la «nación alemana». Bajo «nación alemana» se fueron incluyendo no sólo a los príncipes electores, los demás príncipes, los condes, los prelados y las ciudades imperiales con representación en el Parlamento (*Kurfürsten*, *Fürsten*, *Reichsgrafen*, *Reichsprälaten*, *Reichstädte*), sino también a los caballeros (*Reichsritter*), aunque no tenían representación parlamentaria. Cuando se utilizaba la fórmula «el Emperador y el Imperio», *Reich* era entonces la «nación alemana». No obstante, a

pesar de que los términos *Reich*, *Nation* y *Vaterland* ('patria') fueran acercándose como equivalentes, cuando el *Reich* perdió presencia política en la conciencia de los alemanes tras la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), se mantuvo una conciencia y un orgullo colectivos en relación con lo «alemán» y la «nación alemana»[7]. En 1806, el año de su disolución oficial, el nombre oficial era *Heiliges Römisches Reich* (SRI = *Sacrum Romanum Imperium* en latín, o *H. Röm. Reich o.Ä,* abreviado en alemán). Pero también se utilizaba simplemente el nombre de *Deutsches Reich* [8].

3.2. El concepto de nación en los siglos XVI y XVII

a) La nación de los humanistas alemanes

En la segunda parte del siglo XV, este concepto de carácter político de la «nación alemana» fue obteniendo también un perfil de carácter histórico y cultural. En 1455 el humanista italiano Poggio Bracciolini descubría en el monasterio de Fulda (Alemania) el texto perdido de la *Germania*, de Tácito, que publicó en Italia. Este libro se iba a convertir en un apoyo fundamental para la afirmación de la «nación alemana» desde una perspectiva cultural. Basándose en él, los humanistas alemanes de la época pudieron afirmar que los germanos habían sido un pueblo en la Antigüedad. Hasta el descubrimiento del texto no tenían argumentos para poder afirmar que procedían de un linaje o una estirpe antigua, como sí decían los franceses, por ejemplo, respecto a su estirpe franca. Con la ayuda del libro de Tácito, los antiguos germanos sobre los que el autor latino había escrito fueron considerados los antepasados de los actuales alemanes. Ahora, hacia 1500, se empezó a hablar de *Deutschland* en singular ('país alemán', 'territorio alemán') y no sólo de los «territorios alemanes», en plural: la Alemania de la época, en singular, se entendió que correspondía con la antigua *Germania* de Tácito. Apoyándose en este autor, los humanistas alemanes podían

certificar que descendían de unos linajes antiguos que hablaban dialectos germanos.

Los humanistas alemanes también utilizaron la descripción de Tácito para contrarrestar lo que se decía de malo de los alemanes en la Edad Media. Frente a los estereotipos existentes, los humanistas hablaron del ideal del germano que Tácito había ofrecido: fieles, valientes, gente de vida sencilla, no corrupta[9]. Esta nueva imagen de los alemanes la contraponían a la corrupción de la curia romana y de sus vecinos franceses. El alsaciano Jakob Wimpfeling escribía en su *Epitome Germanorum* (1505) que Alsacia era alemana desde el emperador romano Augusto y que nunca debería caer bajo dominación francesa. Frente a las afirmaciones francesas de que su monarquía tenía en Carlomagno el antecesor de la dinastía capeta, Wimpfeling afirmaba que Carlomagno fue en realidad un alemán *(Teutscher)* que había dominado sobre los franceses, mientras que ningún francés o galo había sido jamás emperador romano, por lo que los alemanes eran superiores a los franceses[10].

Hacia el año 1500 se puede decir que se habían desarrollado los fundamentos de una conciencia nacional alemana que podía remitirse a un mito nacional. Los humanistas, que escribían en latín, se propusieron sacar a Alemania de la barbarie, y esto tenía que lograrse por la vía de la cultura clásico-latina. La aparición de esta conciencia colectiva y de asignación de un pasado claro significó el surgimiento, en el tránsito del siglo XV al XVI, de los primeros rasgos claros y duraderos de la nación alemana. Sólo a partir de entonces, señala Hagen Schulze, se puede hablar en sentido estricto de la «historia alemana», o, al menos, de una «historia de los alemanes», una historia que desde el principio estuvo profundamente enraizada en un suelo humanista y europeo[11].

Los humanistas alemanes más destacados coincidieron en alabar la nación alemana por sus éxitos en las guerras y en su expansión territorial, por su ortodoxia cristiana y su moralidad pública, por destacar en las artes liberales y por su arquitectura civil y religiosa. Ensalzaron la naturaleza y el clima de los países alemanes, y las condiciones excelentes para el cultivo de la vid, y fueron conscientes

de que con sus escritos literarios y sus comentarios sobre la historia estaban contribuyendo al honor nacional[12]. La nación alemana la consideraron una nación civilizada, a la que animaban a competir en nivel de civilización con otras naciones (con un lenguaje culto, en las buenas maneras, con inventos mecánicos, etc…), y señalaban que dicha nación sólo podría mantener su libertad y su integridad si los alemanes se mantenían puros y con sus antiguos valores, rechazando costumbres extranjeras y gobernándose a sí mismos[13].

Además, estos humanistas desarrollaron un discurso nacional en defensa de la dinastía de los Habsburgo. No sólo utilizaban el lenguaje de los propios políticos, sino que se presentaban a sí mismos como defensores de la cancillería imperial, urgiendo a los príncipes alemanes a que les siguieran. Wimpfeling, por ejemplo, en una carta al emperador Maximiliano I, en 1492, le declara su disposición «a defender el honor y el esplendor de tu nombre, el de Germania»[14].

Los humanistas se enorgullecían de estar en contacto personal con el emperador, pero no estaban integrados en el círculo más íntimo de la corte. El emperador Maximiliano tampoco les pedía un apoyo expreso. Los humanistas se mantenían a distancia, física e ideológicamente, pues se consideraban educadores de los gobernantes, y su discurso nacional no estaba sometido a las prioridades políticas del emperador, marcadas por sus intereses dinásticos. Los humanistas no pretendían apoyar a la dinastía como tal con estudios genealógicos sobre la misma, y cuando hablaban de los enemigos de Alemania no se referían específicamente al rey de Francia, sino que preferían atribuir a los alemanes en su conjunto un «auténtico odio a los galos», tratando a Francia como un enemigo de la nación alemana. Es decir, el discurso nacional de los humanistas era más amplio que el de la corte[15].

b) La Reforma protestante y la nación. Martín Lutero contra los humanistas

Pero sería la Reforma de Martín Lutero la que iba a acuñar la imagen de Alemania para el futuro. El reformador protestante elevó la lengua alemana a lengua nacional. Convencido de que la Biblia debía anunciarse en la lengua de los creyentes, tradujo grandes partes de la Biblia desde su excomulgación de la Iglesia católica y la consiguiente expatriación del Imperio tras la reunión del Parlamento imperial en 1521, en la ciudad de Worms. La utilización de la imprenta, inventada unas décadas antes, dio a sus escritos una divulgación extraordinaria[16].

La reforma luterana, no obstante, tuvo un efecto paradójico desde el punto de vista de lo nacional. Si en el terreno de la lengua, el alemán estándar que se consolidó fue el del dialecto de Sajonia, al que Lutero tradujo la Biblia, sin embargo, la división religiosa entre católicos y protestantes que produjo en Alemania la Reforma protestante tuvo efectos negativos sobre la formación de una nación y de un Estado alemán, en el sentido de que, en términos comparativos con otros países europeos, Alemania tuvo un proceso mucho más lento en la formación de una nación y una cultura propias que uniera a todos los habitantes. Como la Reforma no se impuso en toda Alemania, se produjo una territorialización de carácter confesional y un conflicto entre las confesiones religiosas que condujo a la Paz de Augsburgo (1555), en la que se consolidó el principio *cuius regio eius religio*, por el que se convirtió en religión obligatoria para los súbditos de un territorio la religión del gobernante de ese territorio.

Con la división religioso-territorial se produjo un alejamiento entre los distintos territorios, y el Imperio se percibía como algo lejano, pues lo inmediato para los habitantes era su respectivo territorio concreto. También en el terreno cultural se pudo observar la formación de dos zonas con intereses culturales distintos: en la de implantación católica –el sur de Alemania y la zona del río Rin– se cultivaban más la pintura, el teatro y la construcción de edificios religiosos, mientras que en la de implantación protestante se prestaba más atención a la música sacra y al cultivo de la lengua y la literatura. «Patria», entonces, no se refería al Imperio como

institución, pues el Imperio era la institución referencial sólo para las autoridades políticas y eclesiásticas y para las ciudades imperiales que formaban parte del Parlamento imperial. «Nación» y «patria» no eran intercambiables: la nación, como hemos dicho antes, hacía referencia a las autoridades con presencia en el Parlamento; la patria se refería al lugar en el que se vivía o al territorio gobernado por una dinastía, a la que se le debía fidelidad y con la que se compartía la confesión religiosa. La palabra «Alemania» era una realidad vaga, con resonancias culturales más que políticas[17].

Por otro lado, la teología de Lutero no compartía las ideas sobre la nación alemana de los humanistas. El reformador alemán criticaba la tesis humanista de la *Translatio imperii* (transferencia del Imperio a los francos) por considerarla ilegal, ya que el papa no tenía ningún poder para transferir algo que el Papado no había tenido, es decir, que el papa no podía traspasar el antiguo Imperio romano a los alemanes. Esta crítica la expuso Lutero en su obra de 1520, *Carta a la nobleza de la nación alemana,* en la que invitaba a los nobles a intervenir activamente en la mejora del cristianismo y de la Iglesia católica. Según Lutero, el Imperio romano primitivo ya no existía cuando el papa hizo esa transmisión a los alemanes. Lo que el papa les había transmitido era otro Imperio romano diferente, y además precisamente por ese acto de transmisión los alemanes «se habían convertido en siervos del Papa de Roma»; es decir, para Lutero, totalmente al contrario de lo mantenido por los humanistas, la *Translatio imperii* no era un honor para los alemanes, sino más bien «un castigo de Dios a los alemanes». Lutero despreciaba así la «Transmisión del imperio» como una prueba de los grandes méritos que tenía acumulados la nación alemana. A sus ojos, nada habían hecho los alemanes para merecer esa transmisión, y no había por tanto ningún fundamento para estar orgullosos de ella. La argumentación de fondo de Lutero era que ni las naciones ni los individuos podían ganar por sí mismos un honor así, pues unas y otros son objetos del juego divino: «Para Dios es un asunto pequeño lanzar imperios y principados de un lado a otro»[18].

Pero, a su vez, con su contraposición radical entre el mundo de Dios y el mundo del demonio –la salvación o la condena–, Lutero afirmaba la necesidad de la religión porque «si se quita el Evangelio de los territorios alemanes», éstos se hundirían. Y es por esta necesidad de la religión por la que lo nacional, que había sido privado de un valor autónomo por el hecho de la propia territorialización confesional, pudo prolongar y extender su influencia[19].

c) Carlos V: de «héroe alemán» a «invasor español»

Aunque el Sacro Imperio Romano era una institución en la que la «nación» se refería a los nobles gobernantes que tenían presencia en el Parlamento imperial, con el emperador Carlos V se puede observar una referencia a lo «nacional» en un sentido distinto. Con motivo de su candidatura a la elección imperial de 1519 –para suceder a su abuelo, el emperador Maximiliano de Habsburgo– y en la lucha electoral contra los otros candidatos –Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I de Francia–, el candidato Habsburgo escribió una carta al príncipe elector de Sajonia, uno de los miembros del colegio electoral, para pedirle su apoyo en la elección aludiendo al argumento de que él «era alemán», a diferencia de los otros candidatos[20]. Este detalle es especialmente relevante si se recuerda que en la decretal *Per venerabilem* (1202), el papa Inocencio III escribía que el pontífice tenía derecho a intervenir en la elección del emperador romano, precisamente porque el Imperio romano había sido transferido en la persona de Carlomagno de los griegos (Imperio Romano de Oriente) a los romanos[21]. Junto a esta autorreferencia de Carlos V a su pertenencia «nacional» habría que señalar igualmente que, con ocasión de la elección del emperador en 1519, tuvieron lugar en las poblaciones urbanas de Alemania manifestaciones de xenofobia contra los extranjeros, caldeadas por los primeros textos de Lutero y por la actuación de los predicadores contra la Curia romana que explotaba a Alemania[22].

Carlos de Habsburgo fue elegido emperador, pero su valoración política fue cambiando a medida que se agravaba la división religiosa y, especialmente, cuando declaró la guerra al brazo político del protestantismo alemán, la llamada Liga de Esmalcalda, en 1546. Carlos V pasó de ser visto como un «héroe alemán» a un «invasor español», pues los líderes de la Liga lo acusaban de ser una marioneta del papa y un agente de los propósitos conquistadores de los españoles[23]. Con su triunfo en la batalla de Mühlberg, en abril 1547, el emperador se hizo valer en algunas partes de Alemania, y pudo hacer manifestación de su poder en el Parlamento imperial de 1548, reunido en Augsburgo. Pero poco después, en 1552, las tropas imperiales fueron atacadas por una coalición franco-alemana y Carlos V dejó de ser el protector de Alemania. Unos años más tarde se retiró al monasterio de Yuste. El Parlamento imperial, reunido de nuevo en Augsburgo en 1555, alcanzó un compromiso entre católicos y protestantes, con el que se garantizó la paz en el Imperio, aunque el resto de Europa, especialmente Francia, conociera duros enfrentamientos político-religiosos en la segunda mitad del siglo XVI. Y el conflicto religioso entre protestantes de Bohemia contra la Corona católica de los de los Habsburgo en 1618 iba a desencadenar una guerra europea, que duraría treinta años y que tendría profundas consecuencias para Alemania.

3.3. Desde la Paz de Westfalia hasta el Congreso de Viena (1648-1815)

a) Imperio y nación tras la Guerra de los Treinta Años

Efectivamente, la Guerra de los Treinta Años y la Paz de Westfalia de 1648 tuvieron muy profundas consecuencias para Alemania: las tres confesiones cristianas –catolicismo, luteranismo y calvinismo– tuvieron reconocimiento público, tras sumarse a este reconocimiento el calvinismo.

La Paz de Westfalia no solo fue un acuerdo internacional, sino que se convirtió en una ley fundamental del Imperio. Las instituciones imperiales estarían ocupadas, de manera paritaria, por católicos y protestantes, es decir, los partidos confesionales se establecieron como organismos constitucionales del Imperio: el «cuerpo de los católicos» y el «cuerpo de los evangélicos» trataban las cuestiones religiosas en el Parlamento imperial por separado, evitando así que una mayoría de votos de una confesión se pudiera imponer a la otra. Y al reconocer jurídicamente al calvinismo como tercera confesión religiosa, quedó garantizada la pluriconfesionalidad en el Imperio.

Los príncipes territoriales alcanzaron formalmente una soberanía completa sobre sus territorios, tanto en asuntos seculares como religiosos; podían reclutar ejércitos y establecer alianzas con otros príncipes territoriales alemanes o con Estados extranjeros. Su soberanía sólo quedaba restringida por su deber de fidelidad al *Reich* y a sus instituciones, es decir, al Parlamento federal (en Ratisbona), al Tribunal Imperial (en Wetzler) y al Consejo Aulico Imperial (en Viena).

El resultado de la Guerra de los Treinta Años y de la Paz de Westfalia incrementó la fragmentación alemana y la debilidad del *Reich* como tal, aunque hay que señalar, de todos modos, que, a pesar de la pérdida de poder y de significación del *Reich*, éste siguió desempeñando su papel como protector de los Estados pequeños, de las ciudades imperiales y de los numerosos caballeros del *Reich* (*Reichsritter*), que sumaban unos 1.500. Pero lo sorprendente fue que el Imperio seguía vivo. Su existencia estaba garantizada por potencias europeas y por las bases feudales heredadas de la Edad Media, sobre las que se seguían estrechando lazos entre los príncipes y su señor feudal, el emperador. La guerra había significado una catástrofe para el Sacro Imperio Romano: en 1648 la población alemana descendió de 17 a 10 millones de personas, es decir, una reducción al nivel alcanzado 150 años antes. El nuevo equilibrio europeo que se logró, y el establecimiento de un «derecho público europeo», requirió la existencia de una zona central de Europa débil y fragmentada que separase a los poderosos Estados de la periferia europea –Suecia, Dinamarca, los Países Bajos, Gran

Bretaña, Francia, el Imperio Otomano y Rusia–, que en caso de guerra sirviera de campo de operaciones, y en la paz sirviese de zona neutral estratégica y diplomática. Así, el Sacro Imperio Romano se convirtió en el débil centro del sistema de Estados europeos. Además, dos Estados extranjeros, Suecia y Francia, serían los garantes de la nueva situación de los territorios y de las ciudades alemanes establecida tras la guerra.

Distintos tratadistas valoraron de diferente manera la situación de Alemania tras la Paz de Westfalia. Samuel Pufendorf, comentando dicha paz, consideraba que ya no tenía sentido el nombre del *Reich*, que era más bien un contrasentido, pues la nueva comunidad alemana no tenía nada que ver con el nombre del *Reich*: el añadido «de la Nación Alemana» había quedado de hecho eliminado. Por el contrario, en 1656 Ludwig von Seckendorff, sí conservaba en su obra *Fürstenstaat* ('Estado de principados') el término «nación alemana» en un sentido político, pero constataba que dentro de esta nación existían otras naciones, pues los principados y los restantes territorios alemanes estaban basados en naciones. El *Reich* se había diluido realmente, se había convertido en una mera institución jurídica para regular los conflictos, mientras que los caracteres propios de un Estado se habían trasladado a los distintos territorios[24].

Dentro de esta nueva situación en el Imperio, a partir de la década de 1740 Prusia manifestó con claridad su voluntad de hegemonía entre los Estados alemanes. La muerte, sin descendencia masculina, del emperador Habsburgo Carlos VI se presentó para algunos Estados alemanes y otros europeos como una posibilidad de aprovecharse de la debilidad de Austria y de un posible botín.

Fue Prusia el Estado que se adelantó a los demás, y en sucesivas guerras contra Austria por la posesión de la rica región de Silesia (1740-42, 1744-1745, 1756-1763), con la intervención de numerosos Estados, y en alianzas cambiantes, se convirtió en una gran potencia europea, además de ser el Estado hegemónico del Imperio. Después de la Tercera Guerra de Silesia, conocida como la Guerra de los Siete Años, los Estados alemanes más grandes se

emanciparon en la práctica del Imperio al alcanzar la altura de otros Estados europeos. Prusia, Austria, Baviera, Sajonia o Württemberg se convirtieron en Estados europeos, y en el Imperio surgió un debate sobre su reforma, abriéndose paso la idea de que los Estados pequeños y medianos del Imperio crearan, junto a Prusia y Austria, una federación de Estados y que se reactivaran los vínculos entre el emperador y el *Reich.* Un miembro del Consejo Imperial, Friedrich Carl von Moser, era consciente de la problemática situación alemana cuando, en 1766, escribía que nunca como ahora habían sido los alemanes

> un enigma en cuanto a su constitución política, un botín para sus vecinos y el blanco de las burlas, desavenidos entre nosotros, débiles debido a nuestras divisiones, lo suficientemente fuertes para hacernos daño, impotentes para salvarnos, insensibles al honor de llevar nuestro nombre, incoherentes con nuestros propios principios, violentos a la hora de realizarlos, un pueblo grande y, en la misma medida, despreciado, un pueblo con posibilidades de ser feliz, pero, de hecho, digno de lástima [...][25].

En las *Lecciones para del archiduque Joseph*, de Austria, se apostaba claramente por la grandeza del Imperio Romano de la Nación Alemana:

> El Imperio alemán, tanto por su extensión y poder como por su antigüedad y rango, es el Estado más sobresaliente en Europa, y se denomina en alemán Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana *[Heligies Römisches Reich Deutscher Nation]* y en latín *Sacrum Imperium Romano-Germanicorum* (...). Se llama «Romano» en referencia a la dignidad imperial que desde los tiempos de Otón I ha permanecido en posesión de la nación alemana[26].

Esto no quiere decir que el Imperio hubiera perdido toda su significación para las ciudades imperiales, para los principados eclesiásticos, para los pequeños Estados alemanes, para los *Ritter*

del Imperio, pero este «patriotismo» imperial contrastaba enormemente con los sentimientos patrióticos de los Estados más grandes y potentes (Austria, Prusia, Baviera, Sajonia, especialmente).

Sin embargo, en el terreno de la cultura y de la lengua cabe señalar que se habían formado desde el siglo XVII asociaciones lingüísticas (en Weimar o en Nüremberg) que, imitando a la Academia Francesa, se dedicaban al cultivo y cuidado de la lengua alemana. Se habían creado sobre todo en la Alemania protestante, especialmente en Sajonia, porque el patrón de la literatura protestante alemana era el dialecto sajón de Meissen, lengua a la que Lutero había traducido la Biblia.

b) La «nación cultural» en la segunda mitad del siglo XVIII

Curiosamente, a pesar de esta fragmentación, los alemanes de los distintos Estados estaban más cerca que nunca de conceptualizarse a sí mismos como una nación. Esta fragmentación estatal fue, en realidad, el origen del desarrollo de la nación.

Las necesidades de organización y modernización de estos numerosos Estados territoriales (grandes y pequeños) condujeron al incremento del número de funcionarios, pues estos Estados de carácter absolutista exigían estar presentes en todas las esferas de la vida de los súbditos. Se necesitaron más funcionarios expertos en todas las áreas de la actividad pública (derecho, finanzas, comercio, economía), lo cual condujo a la creación de universidades, de escuelas superiores o de academias especializadas. En este contexto, durante la segunda mitad del siglo XVIII surgió en toda Alemania una nueva clase social formada por funcionarios, párrocos, profesores, juristas, maestros, médicos, libreros y otras profesiones liberales, es decir, profesiones que se basaban en los conocimientos especializados que se adquirían, a los que debían su posición y no a la herencia familiar. Y con el desarrollo de esta nueva clase ilustrada, los dialectos alemanes se fueron fusionando en la lengua culta: así se desarrolló una literatura nacional alemana, un teatro nacional

alemán, una ópera alemana. Escribir en alemán no sólo resultaba ventajoso desde el punto de vista del mercado, sino también porque de esa manera ponían de manifiesto que eran partidarios de la cultura alemana ilustrada y burguesa, que se diferenciaba de la cultura en francés presente en las cortes de los distintos territorios alemanes de la época y que superaba las fronteras de los propios Estados territoriales alemanes. Se trataba de una cultura nacional, y con el adjetivo «nacional» se formaron numerosos nombres compuestos como 'conciencia nacional' (*Nationalbewusstein*), 'lengua nacional' (*Nationalsprache*), 'espíritu nacional' (*Nationalgeist*), 'orgullo nacional' (*Nationalstolz*), 'teatro nacional' (*Nationaltheater*), 'carácter nacional' (*National Charackter*) o 'economía nacional' (*Nationalökonomie*)[27]. Lo decisivo ahora, en el siglo XVIII, era que «nacional» y «burguesía ilustrada» iban de la mano[28].

La nación alemana estaba en sus intelectuales: no había una nación popular. Hay una nota de Friedrich Nicolai, librero de Berlín, que hablaba de unas 20.000 personas las que hacia 1770 tomaban parte en el debate nacional, sin que esto tuviera efectos políticos. Tenía un contenido lingüístico-cultural: comunicación, intercambio, sociedades de lectura hasta en las pequeñas ciudades… No tenían intereses políticos; no había una integración cultural, pues la cultura era cuestión de unas élites: se trataba de una «república de los intelectuales», alejada de una posición política respeto a la creación de un Estado nacional[29].

Esto quiere decir que las figuras de referencia «nacional» eran los poetas y escritores, no los príncipes o los héroes de guerra como ocurría en Francia o Inglaterra. Goethe y la ciudad de Weimar eran el centro de la nación, de manera similar a como en Francia o Inglaterra lo eran los reyes. La fragmentación política no se veía como un lastre, pues la fragmentación como tal ponía incluso unos límites a una política despótica, ya que una cultura supraestatal –universidades, teatros– significaba un freno, como decía Christoph Martin Wieland: los políticos tenían unos límites en sus tradiciones, en la cultura transestatal de la universidad, del teatro y el

humanismo. Para Humboldt y Schiller, la fragmentación política hacía de Alemania una nueva Grecia; no tenía poder como tal, pero sí riqueza de ideas. Francia, por el contrario, era una nueva Roma: poder, civilización, centralización[30]. El alejamiento de la política por parte de los intelectuales fue propiciado a finales del siglo XVIII por la experiencia de la Revolución en Francia, que hizo que la mayoría de los intelectuales alemanes se dedicaran a sus creaciones, como ocurrió con los grandes poetas[31].

c) Nación y Estado racional: Immanuel Kant

Una perspectiva distinta a la de Herder –como veremos luego– es la de Immanuel Kant (1720-1804), el cual, reconociendo la necesidad del conflicto para la diferenciación entre los pueblos o naciones, contrapone a esa necesidad la creación de un Estado acorde con los principios de la razón. Es decir, Kant reconoce en los seres humanos factores de riesgo que ponen en peligro el proceso de autotransformación del género humano, consistente en pasar de seres con capacidad racional a seres realmente racionales, por lo que ese peligro debe ser dominado[32].

Por lo que respecta a los términos «nación» y «pueblo», cabe señalar que Kant, que había distinguido al principio, en su *Antropología*, entre «pueblo», «nación» y «masa» (el vulgo), luego utiliza como sinónimos «pueblo» y «nación»[33]. Cuando distinguía entre «pueblo» y «nación», Kant llamaba «pueblo» a «una cantidad de personas que forman una unidad en un territorio», y llamaba «nación» *(gens)* a «esa unión de personas, o a una parte de ella, que, por tener un origen común, se reconoce como una sociedad *bürgerlich* ('civil/política')»; y llamaba «turba» *(vulgus)* «a aquella parte de la sociedad (de la sociedad civil/política) excluida de las leyes» y que actúa como turbamulta, «es decir, que tiene un comportamiento que la excluye de la cualidad de ciudadano» [34]. La no diferenciación entre los términos «pueblo» y «nación» se pone de manifiesto, sin embargo, cuando, al hablar de las características

anímicas colectivas, hace intercambiables «carácter popular» y «carácter nacional»[35].

Siguiendo con la cuestión de contrarrestar con las leyes de la razón la necesaria conflictividad entre los seres humanos para la diferenciación entre las naciones, el siguiente pasaje de sus *Manuscritos* sobre antropología es muy claro al respecto:

> El orgullo nacional y el odio nacional son necesarios para la diferenciación de las naciones, porque la intención de la Providencia no es unir a los pueblos, sino que estén ellos mismos en conflicto entre sí por ciertas fuerzas motrices... Este es el mecanismo en el establecimiento del mundo que nos une y nos separa instintivamente. La razón, en cambio, nos da la ley, y los instintos pueden dirigirnos la animalidad, pero deben (...) ser reemplazados por máximas de razón. Para ello, es necesario erradicar esta locura nacional, que debe ser sustituida por el patriotismo y el cosmopolitismo[36].

El orgullo nacional y el odio nacional, que están situados en el nivel de los instintos, deben ser, por tanto, eliminados por opiniones políticas razonables, por el patriotismo y el cosmopolitismo, a los que Kant sitúa en una construcción jurídica racional. El patriotismo es para Kant el primer contrapeso a la «locura nacional», y lo definía como

> un tipo de pensamiento que, ya que todos en el Estado (sin excluir al Jefe del Estado) contemplan a la comunidad como el regazo materno y al territorio como el suelo patrio –del que proceden y en el que están, y que deben dejar al morir como una preciosa prenda–, les faculta para protegerlo con leyes de la voluntad general, pero no a usarlo a su capricho[37].

En esta definición Kant muestra ya una relación directa entre el patriotismo y el Estado, el cual era pensado por Kant en términos de un Estado de derecho, es decir, en términos de una institución para el derecho. Kant piensa el Estado, no desde el pueblo que construye

un Estado, sino desde la idea del derecho, que es la que marca los objetivos del Estado y hace realmente posible que los hombres sean libres e iguales. Es el derecho, y no la felicidad o el bienestar, el objetivo del Estado, y cuando Kant se pregunta si un pueblo que creyera haber perdido su felicidad a causa de la legislación vigente debería resistirse a esa situación legal, su respuesta es que lo único que le cabría hacer a ese pueblo es obedecer,

> porque en esta cuestión no se trata de la felicidad… sino ante todo del derecho, el cual debe serle garantizado a todos: el derecho es el principio máximo del que deben partir todas las máximas que afecten a la comunidad y que no puede ser restringido por ningún otro principio[38].

El segundo medio con el que evitar o superar la «locura nacional» era para Kant la creación de un sistema de Estados sobre la base de una federación y de un «derecho cosmopolita» para la relación entre un Estado y los ciudadanos de otros Estados, que Kant aborda de manera especial en *La paz perpetua*. Precisamente en esta obra de 1795, redactada tras la Paz de Basilea que puso término a la primera de las guerras revolucionarias tras la Revolución francesa, Kant utiliza el término «pueblo» en el sentido de «pueblo de un Estado», es decir, que «pueblo» y «Estado» vienen a ser sinónimos, especialmente en el ámbito del derecho internacional. Al comienzo del Segundo Artículo definitivo de *La zaz perpetua* dice:

> Los pueblos –como Estados– pueden considerarse como individuos que en su estado de naturaleza se hacen daño unos a otros, es decir, en un estado sin leyes objetivas…[39].

O un poco más adelante, cuando habla de la federación entre Estados como el camino para la paz perpetua, menciona dos posibilidades de federación: un *Völkerbund* –una confederación de pueblos (Estados)– o un *Völkerstaat* (un Estado de pueblos –un Estado de Estados–, es decir, un Estado federal), donde el término *Volk/Völker* no tiene evidentemente un sentido antropológico sino el

sentido político de Estado[40]. Su propuesta más realista para la paz permanente es una confederación de Estados, a la que se le pudieran ir integrando aquellos Estados que se hubieran convertido en Estados de derecho, es decir, que hubieran adoptado una constitución republicana (una constitución que garantice la libertad y la igualdad de los ciudadanos). Esta confederación

> no pretendería recabar para sí un poder estatal, sino solamente conservar y garantizar para sí misma la libertad propia de un Estado, y, a la vez, conservar y garantizar la libertad de los Estados confederados, sin que éstos tuvieran que someterse por esa razón a la coacción de leyes públicas, como sí les ocurre, por el contrario a los hombres en el estado de naturaleza[41],

los cuales tienen el deber de salir de ese estado. Y Kant, consciente de cómo son y actúan los Estados reales concretos, propone que esta confederación de Estados sea una confederación «defensiva, permanente y en continuo crecimiento, un *sucedáneo negativo* de la idea positiva de un *Estado mundial»,* porque piensa que sólo una confederación de esas características podrá detener la fuerte predisposición que tienen los Estados reales hacia la enemistad y la injusticia, «aunque teniendo que contar siempre con el peligro permanente de que esa predisposición hacia la enemistad haga su aparición en cualquier momento»[42].

El derecho «cosmopolita» (*ius cosmopolitum*) lo emplea Kant en concreto al hablar, no de la relación entre los Estados de la federación, sino de la relación entre un Estado y los individuos de otro; una relación que tendría que estar basada en la consideración de que los hombres y los Estados son ciudadanos de un «Estado de todos los hombres». Este derecho cosmopolita «tiene que limitarse a las condiciones de una *hospitalidad general»,* es decir, al derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad por el hecho de llegar al territorio de otro Estado[43].

En resumen, en su intento de eliminar el potencial conflictivo de los hombres, Kant construye un sistema jurídico de triple nivel con el

que se podrá avanzar hacia el objetivo de conseguir una paz universal perpetua:

1) el primer nivel es que los Estados establezcan una «constitución republicana», es decir, basada en el derecho que hace posible la libertad y la igualdad de los ciudadanos;
2) el segundo nivel es la creación de una confederación de Estados de derecho en un proceso continuo de desarrollo,
y 3) el tercer nivel es el reconocimiento de un «derecho cosmopolita».

Se puede observar ya la diferencia de perspectiva existente entre Kant y la de Herder –que veremos a continuación–, pues para Kant estos sistemas jurídicos estatales e interestatales, a realizar por los políticos[44], son los actores que neutralizan los conflictos, mientras que para Herder, lo que evita los conflictos es el reconocimiento de una coexistencia armoniosa entre los pueblos, guiados por los mandamientos de la razón divina y preservando cada uno de ellos su inconfundible individualidad.

d) La nación en Herder y el romanticismo político

En Herder la nación tiene un significado claramente distinto[45], y lo primero que es preciso señalar es que, en su obra, «nación» *(Nation)* y «pueblo» *(Volk)* son sinónimos e intercambiables, y que los define con un criterio cultural e histórico. Según él, el «alma» de un pueblo hay que captarla en su lengua y en su poesía, pues son ambas los factores constitutivos de un pueblo como una comunidad humana, diferenciada de otras comunidades, con un conjunto de valores propios entre los que se da una armonía interna. Sobre la lengua como el elemento constitutivo de un pueblo escribe Herder lo siguiente:

> Quienquiera que haya sido criado en la misma lengua, quienquiera que haya puesto su corazón en ella, quienquiera que haya aprendido a expresar su alma en ella, pertenece al pueblo

> de esta lengua (...). Por medio de la lengua se forma una nación; por medio de la lengua se vuelve ordenada y respetuosa, obediente, civilizada, sociable, famosa, trabajadora y poderosa. El que desprecie la lengua de su nación se convierte en el asesino más peligroso de su espíritu[46].

Y Herder indica además que el camino a seguir para llegar a conocer el alma del pueblo es su poesía: no se puede

> conocer el alma de los pueblos por el camino engañoso y desolador de su historia política y bélica, sino que hay que buscarla en su poesía, el epítome siempre de las virtudes y de los fallos de una nación, el espejo de sus convicciones, la expresión de lo más elevado a lo que ésta aspira[47].

La comunidad humana «pueblo» o «nación» poseedora de estas características es, según él, como un individuo colectivo dotado con una vida propia y diferenciada, el cual no necesita para su desarrollo como colectividad estar organizado políticamente como un Estado, pues «los Estados pueden ser dominados, pero la nación permanece»[48]. La comunidad humana basada en la lengua y en una poesía común tiene para Herder una relevancia y significación superior a la de su organización política, o Estado.

Esta comunidad del pueblo es para Herder el auténtico sujeto del desarrollo histórico, un desarrollo que, a su vez, está guiado por la Providencia divina. Por eso Herder considera necesario que «se le deje a cada pueblo en su lugar: porque cada uno tiene dentro de sí mismo su norma de justicia, su medida de felicidad»[49]. Desde este reconocimiento de la existencia de múltiples pueblos, diferenciados unos de otros por sus características culturales, Herder afirmaba que los intelectuales no podían llegar a tener una visión del conjunto total de los pueblos ni podían aspirar consiguientemente a captar y fijar la «esencia» de un pueblo, clasificándolos en una escala según su grado de perfección.

Para él, sólo el Creador podía pensar en el conjunto de todas las naciones, en toda su diversidad, y velar por el bien que estaba

repartido entre todos los hombres de todas las regiones del mundo y de todos los tiempos[50]. De aquí que su filosofía de la historia afirmara la coexistencia pacífica entre las distintas naciones, sin necesidad de que tuvieran que fusionarse unas con otras:

> La naturaleza ha separado a los pueblos por el idioma, las costumbres, las tradiciones, a menudo por las montañas, los mares, los ríos y los desiertos. La diversidad se convertiría en una barrera contra la presuntuosa concatenación de los pueblos, en un dique contra las inundaciones extranjeras, pues el administrador del mundo se preocupaba de que cada pueblo y cada especie tuviera su carácter propio. Los pueblos vivirán uno al lado del otro, no unos revueltos con otros o unos por encima de los otros[51].

Herder consideraba como la peor barbarie del lenguaje humano la idea de una lucha sangrienta de una patria contra otra patria:

> ¿No tiene la tierra espacio para todos nosotros? A los gabinetes les gusta engañarse unos a otros; a las maquinarias políticas les gusta moverse unas contra otras hasta que una rompe a la otra. No es así, unas contra otras, como se mueven las patrias; unas están tranquilamente al lado de las otras y se ayudan como familias[52].

En otros escritores de la época, sin embargo, como en el círculo de escritores románticos reunidos en Viena a partir de 1805, un ingrediente del concepto de la nación es su referencia a la política tradicional. Adam Müller (1776-1829), uno los publicistas románticos con mayor influencia en los círculos conservadores, define la nación como

> la sublime comunidad de una larga sucesión de generaciones pasadas, presentes y futuras [...] que tiene su presencia tangible en un idioma común, en unas costumbres y unas leyes comunes, en multitud de instituciones benéficas [...] en familias perdurables

> y, finalmente, en la única familia inmortal [...] del gobernante [...].

Con esa concepción historicista y objetivista de la nación, Müller afirma paralelamente las estructuras tradicionales del poder, continuando de esa manera aquel patriotismo conservador del viejo *Reich,* en el que no estaba presente la participación de la nación en los asuntos políticos[53].

El escritor Friedrich Schlegel (1772-1829) señala también la organización política tradicional como el correlato político de su concepción herderiana de nación. Friedrich Schlegel define, en efecto, la nación como una gran familia

> en la cual se encuentran unidas numerosas familias y linajes por la unidad de la constitución, de los usos y costumbres, de la lengua y del interés común.

Y en paralelo afirma la necesidad de conservar el parlamento estamental –con representación de la nobleza, el clero y las ciudades– como el medio más adecuado para evitar el despotismo. En una constitución estamental, dice, el monarca es más libre y poderoso que en una despótica.

Este concepto de la nación como una realidad formada a lo largo de la historia y que tiene en cuenta, por tanto, la pluralidad estatal alemana, servía para justificar la Confederación Germánica, formada en 1815 en el Congreso de Viena. Esta forma política era considerada por él como la más adecuada para una nación como la alemana, que había tenido desde mucho tiempo atrás una organización política federal y la consideraba especialmente adecuada para la conservación de la paz en Europa[54].

e) El final del Sacro Imperio Romano: los *Discursos a la nación alemana* de Fichte (1807-1808)

La Revolución francesa y las guerras contra ella cambiaron toda Europa, y sus efectos llegaron también a las colonias ultramarinas

europeas. Por lo que respecta al Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana, la Paz de Basilea de 1795, por la que se puso final a la primera guerra contra la Francia revolucionaria, significó un cambio fundamental. Prusia se había salido de la coalición antifrancesa, y los territorios alemanes del norte y del este del Imperio, protegidos por Prusia, habían disfrutado de diez años de paz. En esa misma década comenzó lo que sería el fin del Imperio. El propio emperador Habsburgo, Francisco II, había renunciado en secreto, en la Paz de Campo Formio (1797), a la integridad del Imperio por defender los intereses de Austria, pero fueron los Estados garantes del Imperio –en este momento Francia y Rusia (que había sustituido a Suecia en ese papel)– los que acordaron en 1803 su disolución, un acuerdo que el Parlamento imperial en Ratisbona confirmó. El número de territorios alemanes y de ciudades dependientes del emperador se redujo de 314 a 30, con lo que algunos de los Estados del sur de Alemania aumentaron sensiblemente su territorio y su población.

Se derrumbaba de esa manera el orden político de un Imperio que había durado casi mil años. En el otoño de 1804 Napoleón había sido coronado en París emperador de los franceses, en 1805 derrotaba al ejército austríaco en Austerlitz y en el otoño de 1806 al ejército prusiano en Jena y Auerstadt. En julio de ese mismo año varios Estados del sur y del suroeste de Alemania habían creado la Confederación del Rin, separándose del Sacro Imperio Romano, y habían pasado a depender de la protección del emperador francés. Unas semanas después, el emperador Francisco II deponía la corona imperial.

Tanto los Estados que se integraron en la Confederación del Rin como los otros Estados alemanes que no formaban parte de ella, caso de Prusia, comenzaron profundos procesos de reforma interna para transformar la sociedad en todas sus dimensiones. En este contexto, en el invierno de 1807 a 1808, el filósofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) pronunció en el Berlín ocupado por las tropas francesas sus *Discursos a la nación alemana*.

Fichte define ahí el concepto de «pueblo», que hace intercambiable con el de «nación», con elementos de carácter

espiritual y cosmopolita combinados con una caracterización concreta de los alemanes como el pueblo por antonomasia.

> Esto es un pueblo en el sentido superior de la palabra, tomada ésta desde la perspectiva del mundo espiritual: es una multitud de personas que conviven en una sociedad y que se reproducen en sentido natural y en sentido espiritual de forma continua, y que está bajo una ley específica de desarrollo de lo divino. Lo que une a esta multitud es esta ley común[55].

En esta idea de pueblo subyace, por tanto, la creencia en la capacidad de mejora y progreso del género humano, que en Fichte tiene una perspectiva religiosa, al entender que la comunidad de personas que forman un pueblo desarrolla el plan divino para el mundo. Pero al mismo tiempo Fichte señala a los alemanes como el pueblo por antonomasia que realiza ese proceso continuo de desarrollo espiritual. Para él, el pueblo alemán no viene definido por su raza o por su idioma, sino por formar una comunidad que desarrolla aquello que define al género humano: la libertad del espíritu. Los alemanes son, en ese sentido, el pueblo «primigenio», el pueblo creador que desarrolla la vida del espíritu[56].

Los *Discursos* de Fichte iban dirigidos a levantar el espíritu alemán, a superar su desmoralización por la derrota y la ocupación extranjera, y contienen, por ello, un proyecto de «educación nacional», porque

> el Estado racional no puede construirse con medidas artificiales a partir de todos los materiales existentes, sino que primero debe formarse la nación y luego elevarse a él. Sólo la nación que cumpla la tarea de educar al hombre perfecto (...) podrá cumplir también la tarea del Estado «perfecto»[57].

En otro de sus libros, publicado con anterioridad, había hecho una referencia política, de carácter democrático-republicano, al concepto de pueblo. En su *Derecho Natural* (1796) escribió que

> el pueblo nunca es rebelde... Sólo se puede producir la rebelión contra un superior. ¡Pero qué hay en la tierra que sea más alto que el pueblo! Por encima del pueblo sólo está Dios; por lo tanto, si se dijera que un pueblo se ha rebelado contra su príncipe, se estaría asumiendo que el príncipe es Dios, lo cual sería difícil de probar[58].

Cabe recordar que Fichte, al llamar al alemán «lengua originaria» *(ursprüngliche Sprache)* y a los alemanes «pueblo originario, el pueblo por antonomasia» *(das Urvolk, das Volk schlechtweg),* no introduce una novedad, pues los reformadores lingüísticos del siglo XVII ya se habían manifestado en esos términos[59].

f) Las guerras napoleónicas y la nación alemana

La ocupación de Alemania por las tropas francesas provocó una resistencia por parte de grupos de patriotas, que fue más intensa en las zonas católicas. Pero cuando, en marzo de 1813, llegó la noticia de la victoria de Rusia sobre Napoleón, el llamamiento del rey de Prusia, Federico Guillermo III –«A mi pueblo»–, despertó un fervor popular a favor de la liberación nacional contra la ocupación extranjera. Una coalición internacional llegó a las puertas de París en la primavera de 1814. Napoléon abdicó y con ello se acabó una guerra realmente europea que había durado más de veinte años.

En estos años de resistencia y guerra contra la Francia napoleónica, la conciencia de la identidad nacional alemana se llenó de contenidos antifranceses. Todas las clases sociales se unieron en la defensa de la patria, y del amor a la propia patria fluyó el odio a los franceses. Estos dos elementos –la propia lengua y el odio al enemigo– están muy presentes en los escritos de Ernst Moritz Arndt. En 1813, al preguntarse en un poema qué era Alemania, cuál era la patria de los alemanes, se respondía a sí mismo en los siguientes términos: la patria alemana está

> hasta donde suene la lengua alemana y Dios cante en el cielo canciones. ¡Así debe ser! ¡Di que esto es tuyo, gallardo alemán!

La lengua era la única frontera natural, de manera que la nación (o la patria) se definía en términos culturales, no políticos[60]. En su *Catecismo del soldado alemán* escribía Arndt lo siguiente:

> Durante tres siglos ha estado dormido el león alemán [...]. No ha sentido lo que puede hacer un pueblo [...]; despertará, romperá sus cadenas y pondrá de manifiesto con terrible dominio la nulidad y la miseria de aquellos que creían que lo podían tener en las mallas de la astucia y de la bribonería. Sí, pueblo alemán, Dios te dará su amor y confianza y vas a saber quién eres y quién debes ser [...]. ¡Levanta, pues, alemán! ¡Arriba con la libertad y la fidelidad contra la esclavitud y la mentira! [...]. Y no temas a esos franceses [...]. En verdad, los franceses sólo tienen brillo, pero tú tienes llama; ellos tienen suavidad, pero tú fuerza; ellos sólo tienen mentiras, pero tú tienes sinceridad [...]. Tú los vas a dispersar, como el viento se lleva los rastrojos.

Con Arndt se estiliza de un modo claro la contraposición entre el bien y el mal, entre la identidad propia y la agresión a lo no propio. Amor a la patria y odio a los franceses aparecen de nuevo explícitamente en este texto de Arndt:

> Sea vuestra iglesia la comunión de vuestros corazones, sea vuestra religión el odio a los franceses, sean la libertad y la patria los santos a los que recéis[61].

Arndt, por otro lado, utiliza el término «nacionalismo» –que se utilizó muy poco a lo largo del siglo XIX– como opuesto al «cosmopolitismo» de los filósofos ilustrados. En un texto de 1806 se había quejado de que los filósofos alemanes piensan que el cosmopolitismo es más noble que el nacionalismo y que el hombre es más sublime que el pueblo, añadiendo que

esas ideas son elevadas, pero no inteligentes, y la inteligencia es superior. Sin el pueblo no hay hombre, y sin ciudadano libre no hay hombre libre. Ustedes los filósofos lo entenderían si pudieran entender las cosas terrenales[62].

3.4. Del Congreso de Viena hasta la creación del *Deutsches Reich* (1815-1870)

El Congreso de Viena (1814-15) fue un congreso doble, pues, además de la reorganización de Europa tras la derrota de Napoleón, se ocupó de reorganizar el centro de Europa creando una Confederación Germánica *(Deutscher Bund).* Esta incluía inicialmente 38 Estados y ciudades soberanas alemanes, y contaba con un Parlamento confederal con sede en Frankfurt, presidido por el emperador de Austria, y del que formaban parte también los reyes de Inglaterra, Dinamarca y Holanda en calidad de señores territoriales de Hannover, Schleswig y Luxemburgo, respectivamente. La finalidad de esta Confederación era contribuir a la paz y seguridad de Europa, y significaba el rechazo a crear en el centro del continente un Estado nacional alemán. En los años siguientes, los Estados alemanes debían dotarse de una constitución representativa, si bien el concepto de «representación» se interpretó de diferente manera en los distintos Estados de la Confederación.

En este apartado se abordan los conceptos de «nación» que formularon filósofos, profesores universitarios y políticos de distintas orientaciones de pensamiento.

a) Nación y Estado en Wilhelm von Humboldt (1819)

En el Estado de Prusia, su ministro para Asuntos Constitucionales, Wilhelm von Humboldt, elaboró dos proyectos de Constitución en 1819 con el fin de culminar el proceso de reformas económicas y sociales que Prusia había emprendido tras su derrota ante Napoleón en 1806. Estos dos proyectos, de febrero y octubre de 1819,

contienen un concepto de «nación» que Humboldt diferencia del de «Estado», pero asignándole a aquella unos asuntos que no le permiten imponer su voluntad al Estado. En el Humboldt político de los años de madurez aparece con claridad el concepto de «nación», que no había quedado suficientemente perfilado en su escrito de juventud, en 1792, sobre *Los límites de la acción del Estado*[63].

El joven Wilhelm von Humboldt se había centrado en ese libro en la averiguación de los límites a los que había de circunscribirse la actividad del Estado en relación con los individuos. Partiendo de que el hombre tiene un conjunto de capacidades que debe desarrollar para alcanzar su plenitud humana, el Estado no puede frenar ni restringir ese desarrollo, que es lo que hace en concreto el Estado absoluto al uniformar a los individuos y no permitirles mostrar su individualidad y variedad. Esta reivindicación de la emancipación del individuo la hacía Humboldt extensiva a la nación, aunque no definía con claridad ese concepto de «nación». Humboldt habla de espíritu y de carácter de la nación, de «asociaciones nacionales» o de «instituciones nacionales», pero no concreta realmente qué entiende por «nación», aunque sí queda muy claro que, para él, Estado y nación son dos realidades no sólo distintas, que no se pueden confundir, sino contrapuestas:

> Por debajo de las situaciones concretas que la constitución estatal imponga a los ciudadanos (…) hay otras relaciones, infinitamente variadas y no pocas veces cambiantes, que los propios ciudadanos establecen voluntariamente entre sí. Esta última acción, la acción voluntaria y libre de la nación consigo misma, es en realidad la que proporciona todos los bienes, la añoranza de los cuales conduce a los hombres a formar una sociedad. La misma constitución estatal se halla supeditada a ésta como su fin propio, siendo aceptado este fin siempre como un medio necesario y, además, puesto que lleva aparejadas restricciones a la libertad, como un mal necesario[64].

Por lo que dice de la nación en este pasaje, hay que entenderla como un conjunto de individuos que realizan su proceso de

desarrollo del ideal de hombre, que él mismo ha expuesto en el libro. De ello se puede concluir que el «espíritu nacional» del que habla Humboldt no es una entidad sustancializada, no es una esencia que el hombre individual tuviera que incorporar en su vida, perdiendo así su propia individualidad. Más bien, al contrario, la nación es la comunidad de hombres libres que cultivan sus capacidades humanas; es una comunidad en la que los individuos pueden dar forma concreta al ideal de hombre. La nación es entonces una manifestación concreta de la idea de hombre, una parcela de lo humano, de la «humanidad».

Pero, por otra parte, Humboldt, al justificar los límites del poder del Estado desde la finalidad de que los individuos puedan ser más humanos, sugiere la asignación a la nación de tareas y de funciones que no debería realizar ese Estado, reducido a garantizar la seguridad jurídica de los individuos. Y de manera general dice Humboldt que la nación tendría que realizar todo aquello que demande el perfeccionamiento humano de sus individuos.

Humboldt concreta algo más su concepto de nación cuando dice que las «asociaciones nacionales» o las «instituciones nacionales» tendrían que encargarse de aquellas tareas que el Estado paternalista había desarrollado con los consiguientes efectos negativos sobre los hombres. Pero en realidad no dice mucho de estas «asociaciones nacionales»: se trataría de agrupaciones que se constituirían por la libre voluntad de los individuos, no teniendo por tanto carácter obligatorio, y se fundamentan en que son consideradas como necesarias por parte de sus miembros integrantes, sin que hayan de tener para ello un poder coactivo.

A diferencia de su escrito de juventud de 1792, en los proyectos constitucionales de 1819 Humboldt entiende por nación el conjunto de los ciudadanos que no tienen participación en la acción de gobierno, es decir, al conjunto de la población de las distintas demarcaciones territoriales que componen Prusia –ciudades, *Kreise*, provincias–[65]. La diferencia entre Estado y nación es entonces la que existe entre la institución de gobierno y el conjunto de los gobernados de los distintos territorios de la monarquía. Con nación,

por tanto, se refiere a todo el conjunto de Prusia, mientras que las entidades territoriales prusianas –municipios, *Kreise* o provincias– se ocupan de asuntos particulares que no son los del conjunto de los habitantes/ciudadanos gobernados. Pero esta referencia de la nación al conjunto de los habitantes y al territorio no implica, por otra parte, conceder ninguna «soberanía» a la nación.

Cuando Humboldt propone el establecimiento de parlamentos (*Landstände*) en los distintos niveles territoriales de Prusia, destaca de manera expresa que el «patriotismo y los esfuerzos de la nación»[66] son un factor fundamental al que Prusia debe su posición entre las potencias europeas (además del propio espíritu de su monarca)[67]. Y por eso espera que el gobierno cuente con ese espíritu vivificador de la nación, lo cual quiere decir que «la nación no debe simplemente obedecer aguantando». Pero esto no implica en ningún momento que el conjunto de los habitantes prusianos tenga derecho o un poder colectivo que pudiera tener efectos sobre, o contra, el poder del monarca, pues la «soberanía» queda siempre reservada con carácter exclusivo al rey. Esto quiere decir que, cuando Humboldt habla de «los asuntos de la nación», se está refiriendo, en definitiva, a que ciertas competencias de carácter administrativo o representativo-consultivo estén en manos de personas elegidas en los municipios, en los *Kreise*, en las provincias o en el Parlamento nacional (*Landstände*), y no en manos de los funcionarios del Estado. La suya es una propuesta constitucional, por tanto, que reconoce a la nación, pero que no la enfrenta al poder monárquico, sino de la que hay que esperar una colaboración con el gobierno desde su representación en el Parlamento prusiano.

b) Hegel: pueblo, Estado, soberanía (1821)

En el mismo año en que Humboldt redactaba sus proyectos constitucionales para Prusia, el filósofo de la recién creada Universidad de Berlín, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, se ocupaba en sus clases de Filosofía del Derecho de determinar la naturaleza del Estado y su relación con el «pueblo». Hemos mencionado en

páginas anteriores que para Kant y Fichte resultaban intercambiables «nación» y «pueblo». Hegel, sin embargo, no utiliza prácticamente el término «nación» sino que emplea de manera casi exclusiva el de «pueblo», y con él se está refiriendo a un tipo de comunidad humana poseedora de un «espíritu» propio (con sus costumbres, sus tradiciones y con un desarrollo histórico acorde con un principio propio), que realiza completamente la idea de pueblo cuando es un Estado soberano e independiente, y es reconocido por otros pueblos-Estados[68].

El carácter individual de las naciones, que hemos visto en otros pensadores (Herder, por ejemplo), es asimismo reconocido y resaltado por Hegel, pues también para él cada pueblo tiene, como realidad geográfica y antropológica, un principio-guía de su propio desarrollo histórico. Existen, por tanto, múltiples principios por los que se ha guiado y se guía el desarrollo histórico de los pueblos, y cada uno ha tenido o tiene el suyo propio[69].

Este desarrollo histórico concreto de cada pueblo dentro de la historia del mundo pasa por distintas fases hasta alcanzar su propia perfección, que significa al mismo tiempo su fin: una primera fase de avance hasta llegar al desarrollo de la libertad propia de la vida ética, entrando así en la historia del mundo (en la historia universal); a continuación viene un período de declive, que pone ya de manifiesto la emergencia de otro principio-guía de la historia, superior y negador del suyo propio, para finalmente perder su relevancia histórica. Entonces ese pueblo tal vez incorpore este nuevo principio-guía, pero como algo imitado y falto de vitalidad, y puede que pierda su independencia como Estado o quizás no la pierda, y se dedique entonces a tareas relativas a su propia transformación interna o a intervenir en guerras con otros Estados, pero sin contar ya en ese caso para la historia del mundo[70].

En esta filosofía de la historia hegeliana, para poder hablar del concepto de «patriotismo» en Hegel, como hemos hecho antes con los otros filósofos tratados, es preciso abordar previamente la relación que Hegel establece entre el individuo y el Estado. No hay que olvidar que el Estado del que habla Hegel es un Estado de

derecho, una institución que realiza como tal la racionalidad en el mundo: el Estado es una institución racional en donde se superan las luchas y las contradicciones que se generan en la sociedad civil a causa de la satisfacción de las necesidades de las personas.

Dicho con otras palabras, el Estado es para Hegel la expresión de la vida ética, y la integración del individuo en el Estado eleva al individuo a un nivel por encima de la lucha entre los intereses particulares de los individuos, propios de la sociedad civil. El individuo alcanza su máxima realización siendo ciudadano del Estado. Esto quiere decir que la libertad con que se opera en la sociedad civil en las relaciones económicas y los elementos que integran el «espíritu del pueblo» no sólo no es negada por el Estado, sino que es elevada al nivel de lo completamente racional. El Estado no es para el individuo un enemigo ni un mero instrumento que le dé seguridad o bienestar, sino mucho más: es la expresión de la razón, «es el paso de Dios por el mundo». Y en esa dimensión de ciudadano, el individuo tiene el deber de reconocer esta realidad del Estado y de mantener su soberanía e independencia, pues el Estado no es para el individuo un otro distinto: sus propios intereses individuales coinciden con los fines del Estado, y al ser consciente de ello, el individuo es libre[71]. La consecuencia de esta relación es la disposición de confianza del individuo hacia el Estado, y en esto consiste para Hegel el «patriotismo».

Este deber del individuo de mantener la soberanía e independencia del Estado tiene un carácter sustancial, aunque el individuo tuviera que poner en riesgo su propia vida. Y dentro de este deber está incluida la guerra para salvar al Estado. Hegel escribe que la guerra no debe considerarse como un mal absoluto, sino todo lo contrario, pues la guerra contiene su «momento ético», ya que actúa como un antídoto contra la indiferencia de los pueblos ante su propia inmovilidad. Aquí Hegel, expresamente contra la aspiración kantiana de lograr una paz perpetua entre los Estados, compara el efecto positivo de la guerra al efecto que produce el movimiento de los vientos en el mar: si ese movimiento evita la putrefacción de las aguas marinas a la que lo llevaría una calma

permanente, la guerra evita la inmovilidad de los pueblos a la que conduciría una paz duradera o, más aún, una paz permanente[72].

c) Nación en la *Enciclopedia Brockhaus* (1824) y en el ámbito académico

Volk y *Nation* fueron conceptos clave en la discusión política del siglo XIX. La edición de 1824 de la *Enciclopedia Brockhaus* define ambos en su entrada «Nación, nacionalidad, carácter nacional» [73]. Define la nación por la ascendencia común y por el idioma de sus miembros, elementos que junto con el clima y el suelo favorecen una cierta forma física, que da lugar a una fisonomía nacional. Al idioma le da una relevancia especial como expresión del espíritu y, por lo tanto, lo considera como el mediador indispensable entre el hombre y la verdad, tal como había señalado Fichte[74]. Respecto a la usual equivalencia entre «pueblo» y «nación», el autor del artículo señala que ambos términos no son intercambiables porque puede haber pueblos con varias naciones distintas dentro de él, y naciones compuestas por varios Estados. «Pueblo», por tanto, se refiere al Estado, mientras que «nación» se refiere a los elementos de la lengua y la procedencia común[75].

El artículo le dedica una especial atención a la idea de que la nación es una forma de «lo humano», y por ello dice que la educación debe conducir a formar una mentalidad abierta a lo humano, porque, de no ser así, se vería obstaculizada la comunicación entre los pueblos y surgiría el odio a consecuencia de ello. Como un ejemplo admonitorio de una nación cerrada en sí misma menciona a la antigua nación hebrea[76]; y como un ejemplo de educación que rechaza sería la que consistiera en imitar lo extranjero, pues esto perjudicaría al carácter de la nación e impediría su unidad. Frente a ese tipo de educación recomienda, por el contrario, una educación nacional del individuo para lo humano, algo que, según el artículo, necesitan los alemanes[77].

En el ámbito académico tuvo una influencia especial el concepto de «nación», o «lo nacional», el cual afectó también a los métodos a

seguir en la ciencia histórica, en la teoría sobre la guerra, en la educación y en el derecho. En el ámbito de la historia, Leopold von Ranke, por ejemplo, al expresar sus convicciones sobre la nación alemana, resalta de manera especial la diferencia existente entre alemanes y franceses:

> Lo que nos distingue de los franceses es, sin duda –lo sabemos–, ese carácter nacional totalmente diferente, que tiene otras necesidades totalmente diferentes, que persigue otros puntos de vista diferentes; y hace tiempo que no es sólo eso, pues la situación real es también una situación diferente[78].

Ranke piensa que, en el desarrollo científico y cultural, Alemania ha superado a Francia, pues ha ido triunfando precisamente en contra de lo que les venía de Francia (su filosofía del siglo XVIII, su arte y su poesía). También por lo que respecta al modelo de Estado encuentra Ranke diferencias entre franceses y alemanes. Según él, el Estado francés está basado en una visión mecánica de las cosas, que los franceses ven como algo natural, pero que por eso mismo puede caer en cualquier momento[79]. Para Ranke, por el contrario, las naciones reciben su naturaleza de Dios, y la historia de cada nación consiste en «desarrollar de manera independiente en la forma provista por Dios» esa naturaleza particular de cada nación concreta[80].

También en el ámbito del derecho desempeñó el concepto de «nación» un papel relevante. Tras la disolución del Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana –en 1806–, el jurista de la Universidad de Heidelberg Anton Friedrich Justus Thibaut (1779-1861) reivindicó la elaboración de un Código nacional (*National-Gesetzbuch*) que sustituyera a las múltiples leyes civiles existentes[81]. Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), de la Universidad de Berlín, no coincidía con la propuesta de Thibaut, pues prefería partir de los códigos existentes (el derecho romano común y los derechos de los distintos territorios alemanes) y convertirlos en derecho «verdaderamente aplicable»[82], es decir, partir del derecho

histórico y desarrollarlo de manera orgánica por considerar erróneo establecer un código basado en premisas generales políticas, ya que ese método desvía a la nación del camino correcto. Para Savigny la nación alemana era antes que nada una comunidad con un derecho histórico, del que había que partir para continuar desarrollándolo de manera orgánica.

Lo nacional se incorporó asimismo a la denominación de la ciencia económica en las primeras décadas del siglo XIX (*Volkswirtschaft*, «economía nacional», que en otros lugares se denominaba «economía política»). Críticos de esta denominación, en la que se utilizaba la terminología de Adam Smith (*Riqueza de las naciones*, 1776), eran teóricos conservadores, como Adam Müller, que eran partidarios de volver a la economía feudal, preindustrial. Otros teóricos, como Friedrich List, coincidían con Müller en que los principios de la «economía nacional» clásica no se podían aplicar a la situación alemana, organizada de otra manera.

d) Los liberales y la nación: Karl von Rotteck, Carl Theodor Welcker, Paul Achatius Pfizer

La Revolución de París de 1830 tuvo una repercusión inmediata en la Confederación Germánica, sobre todo en los Estados del sur y del suroeste. Precisamente en estos Estados, que se habían convertido en Estados constitucionales en los años anteriores, la oposición liberal en sus respectivos parlamentos ya había manifestado su voluntad reivindicativa respecto a la ampliación de competencias de los parlamentos y de los derechos de los ciudadanos. Fue también en esos Estados del sur y del suroeste de la Confederación Germánica donde más ampliamente se desarrolló un pensamiento liberal, que se sistematizó en un *Diccionario Político (Staats-Lexikon),* dirigido por los profesores de la universidad de Friburgo, Karl von Rotteck y Carl Theodor Welcker, y publicado entre 1834 y 1843[83].

En su idea de la nación y del Estado nacional, los liberales unían dos aspiraciones, que planteaban en la realidad concreta un

auténtico dilema entre libertad y unidad nacional. Welcker formuló el concepto liberal de nación en los siguientes términos:

> Históricamente la idea más elevada de la nación alemana es [...] construir un centro vivo para el desarrollo continuo de la libertad y de la *Kultur* del género humano bajo la dirección de los principios cristianos, pero con una independencia nacional y una constitución alemana libre[84].

La consecución de los dos objetivos –una constitución política libre y la unidad nacional– no resultaba ser un programa político fácil en las circunstancias de la Confederación Germánica. Los liberales estaban decididos a luchar por la libertad política y a profundizar en el constitucionalismo de sus respectivos Estados, pero la formación de la unidad nacional implicaba integrarse, o al menos pactar, con los otros Estados alemanes, sobre todo con Prusia y Austria, que no eran todavía Estados constitucionales, es decir, que no contaban todavía con un sistema de libertad política. Y es que los liberales no querían llegar a la unidad nacional a través de una revolución –un camino que rechazaban por peligroso e incierto–, sino que buscaban alcanzar un compromiso con el sistema político vigente para poder transformarlo «desde dentro».

Algunos liberales, como el profesor Rotteck, preferían la libertad a la unidad. Rotteck sólo quería la unidad nacional si iba acompañada de la libertad. Prefería la libertad, sacrificando la unidad –es decir, que se mantuviera la pluralidad de Estados alemanes–, antes que una unidad nacional bajo las «alas del águila austriaca o prusiana», es decir, sin una constitución liberal. Por otra parte, tampoco quería una revolución nacional que acabase con las monarquías y erigiera una República alemana, pues ese camino le parecía muy incierto.

Este dilema entre libertad política o unidad nacional era también el centro del libro *Correspondencia de dos alemanes* (*Briefwechsel zweier Deutschen*), que el parlamentario liberal de Wurtemberg, Paul Achatius Pfizer, publicó en 1831, y que tuvo una gran acogida[85]. Pfizer plantea el problema de que no se puede llegar a la unidad nacional existiendo dos grandes potencias dentro de la

Confederación Germánica: Austria y Prusia. Era una cuestión que tendría que solucionarse con carácter previo. Pfizer se inclina, a pesar de todo, por la unidad:

> La necesidad de la libertad civil es reconocida por la mayor parte de las gentes que piensan, pero no lo es en igual medida la necesidad aún más urgente de la independencia nacional, que no puede ser sacrificada voluntariamente a aquélla. Se puede ser un sincero amigo de la libertad y, a pesar de ello, tener que conformarse con que un despotismo ilustrado obligara a los pueblos alemanes [...] a conseguir un suelo firme para tener en el futuro un desarrollo más libre y espiritual[86].

Como esta afirmación le acarreó muchas críticas, el propio Pfizer precisó posteriormente su posición alegando que la unidad de Alemania que él quería era la unidad del derecho y de la libertad, y que no querría obtener la unidad de toda Alemania al precio de la opresión o la destrucción de los Estados alemanes particulares[87].

Las reivindicaciones liberales y nacionales no se limitaron a los pensadores y políticos. A través de otras actividades, como la celebración de fiestas populares, se fue dando expresión a declaraciones y sentimientos nacionalistas a favor de la unidad nacional. Entre las fiestas políticas, fue especialmente significativa la organizada en las ruinas del castillo de Hombach, cerca de Neuestadt, en el mes de mayo de 1832, por miembros de una recién creada Asociación de la prensa y la patria alemana[88]. En ella, calificada después como «fiesta nacional alemana», se pronunciaron veinte discursos, entre los que destacaron los del periodista Philipp Jakob Siebenpfeiffer y los de Johann Georg August Wirth. Ambos tuvieron un fuerte contenido político. Siebenpfeiffer señaló «la patria, la libertad, una patria alemana libre» como los objetivos a lograr. Asociados a esa meta se refirió a la representación popular y a la soberanía popular, a la igualdad de la mujer, a la libertad de comercio y de circulación en el ámbito nacional, al aumento de la participación alemana en el comercio mundial, al cultivo del patriotismo en la vida cotidiana, de la ciencia, de la educación y del

arte. En su discurso arremetió asimismo contra los «traidores a la causa nacional», es decir, los gobernantes, porque habían impedido, después de las guerras de liberación, la formación de una patria libre y habían sometido al pueblo a la servidumbre política.

Por su parte, Wirth, el otro gran orador en la fiesta, exigió una reforma de Alemania como base para la reorganización de Europa. De la misma manera que la Confederación Germánica estaba siendo la columna vertebral del sistema político de la Santa Alianza, la transformación nacional y democrática de Alemania debía impulsar una transformación en Europa. Tan pronto como Alemania se uniera en un Estado, se haría solidaria con los otros pueblos y lucharía para que estos también tuvieran libertad, soberanía popular y pudieran lograr su emancipación nacional: polacos, italianos, húngaros, españoles y portugueses serían también naciones libres. En su discurso, Wirth abordó además los problemas que la realización de la idea nacional podía tener para las naciones vecinas. Aquí la referencia a Francia fue muy clara y expresa: Wirth señaló que no se podía contar con el apoyo de los franceses a la causa nacional alemana al precio de entregarles la orilla izquierda del Rin. La integridad territorial de Alemania le parecía algo tan básico e irrenunciable, que para defenderla estaba dispuesto incluso a colaborar con las fuerzas conservadoras. Pero, a pesar de todo, estaba dispuesto a incluir a Francia en la solidaridad de los pueblos, por la que él abogaba, si Francia garantizaba la integridad territorial de Alemania. Sus vivas finales fueron a favor de los Estados unidos y libres de Alemania, y de una Europa confederal y republicana[89].

Algunos acontecimientos políticos posteriores contribuyeron al incremento de la conciencia nacional. En 1840, a consecuencia de una crisis en el Imperio otomano en 1839 en la que intervinieron las cinco potencias europeas –Rusia, Prusia, Austria, Francia e Inglaterra–, el ministro de Asuntos Exteriores francés, Thiers, y la opinión pública francesa pidieron una compensación, que se concretó en la reivindicación de la orilla izquierda del Rin para Francia. La reacción de los alemanes fue unánime. Tanto los gobiernos como la opinión pública se manifestaron en contra. El Rin

se convirtió en todo un símbolo del patriotismo nacional alemán: era un río alemán y no la frontera entre Francia y Alemania. En esta oleada de patriotismo, Nikolaus Becker, un desconocido oficinista de Aquisgrán, publicó una poesía dedicada al Rin en el periódico de Tréveris –*Trierische Zeitung*– el día 18 de septiembre de 1840. El poema conoció varias adaptaciones musicales y era cantado como un «himno nacional»[90].

e) Demócratas y socialistas sobre la nación. Karl Marx y Friedrich Engels

No obstante, otras voces –provenientes de demócratas alemanes exiliados– pusieron en guardia la exaltación patriótica. Wilhelm Weitling, por ejemplo, artesano exiliado en París y uno de los primeros pensadores socialistas alemanes, criticaba el nacionalismo apelando al cosmopolitismo[91]. El escritor Arnold Ruge reclamaba asimismo que el patriotismo se superara en un humanitarismo y que no se combatiera a los extranjeros, sino a los auténticos enemigos de la patria[92]. Los poetas Heinrich Heine y Ludwig Börne veían en el patriotismo alemán una impronta procedente de la tradición ilustrada y cosmopolita. Otros teóricos, como Karl Marx y Friedrich Engels, entendían la nación como un fenómeno vinculado a la economía capitalista, y por tanto de carácter transitorio.

Efectivamente, el concepto de nación en Karl Marx (1818-1883) tiene una primera referencia directa a la estructura del sistema productivo, el cual depende del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y del comercio interno y externo de la nación, nivel que se mide por el grado alcanzado en la división del trabajo:

> Una fuerza productiva nueva, si no es una mera extensión de las fuerzas productivas ya conocidas previamente (por ejemplo, la urbanización), tiene como consecuencia una nueva división del trabajo. La división del trabajo dentro de una nación produce la separación entre el trabajo industrial y comercial y el trabajo

agrícola, y consiguientemente la separación entre *campo* y *ciudad* y la oposición entre los intereses de ambos.

Por su parte, las relaciones entre las distintas naciones entre sí dependen igualmente de cuánto haya desarrollado cada una de ellas sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el comercio.

Un segundo fundamento de su concepto de nación se refiere al papel de la burguesía y del modo de producción. Según Marx, la burguesía

> obliga a todas las naciones a que adopten los modos de producción de la burguesía, si no quieren irse al suelo; les obliga a introducir entre ellas la llamada civilización, es decir, les obliga a ser *bourgeois*[93].

Esta generalización del modo de producción burgués ha tenido como consecuencia que se destruyan las viejas industrias nacionales, las cuales son desplazadas por nuevas industrias que ya no trabajan materias primas locales, sino procedentes de otras zonas geográficas, y los productos de esas industrias se comercian ya en todas partes, de modo que

> se va haciendo cada vez más imposible mantener la singularidad y el carácter particular de las naciones, pues se va formando una literatura mundial desde las múltiples literaturas nacionales y locales[94].

Sin embargo, Marx entiende la relación del proletariado con la nación de una manera muy diferente. Él rechaza la acusación que se solía hacer de que los comunistas querían eliminar la patria, la nación *(Nationalität).* Contra ese reproche alega que los proletarios no pueden eliminar aquello que realmente no tienen, y que lo que ciertamente no tienen es una patria. Y añade que, cuando el proletariado se convierta en una clase nacional, seguirá siendo nacional, pero no nacional en el sentido en que lo es la burguesía. Marx considera que la burguesía desaparecerá con el propio

desarrollo del sistema con el que ella opera (mercado mundial, uniformidad de la producción industrial, uniformidad de la vida), y añade que el poder del proletariado impulsará la desaparición de la burguesía, pues con el triunfo del proletariado se acabará con las diferencias nacionales y por consiguiente desaparecerá también la explotación de una nación por otra:

> Si se elimina la explotación de un individuo por otro, se estará eliminando la explotación de una nación por otra[95].

Desde su concepción materialista de la nación, Marx extrae otros elementos para criticar en concreto el nacionalismo alemán. Dice a este respecto que los alemanes siguen pensando que el «hombre tiene una esencia», esencia que los alemanes han realizado en la práctica porque se consideran a sí mismos situados por encima de los intereses materiales y también de lo nacional. Y por ello afirma que los alemanes se consideran capacitados para juzgar y corregir a las otras naciones:

> Si las limitaciones nacionales son repugnantes en todas partes, en Alemania son concretamente asquerosas, porque Alemania, con la ilusión de estar por encima de la nacionalidad y por encima de todos los intereses materiales, se contrapone a todas las nacionalidades que reconocen abiertamente sus limitaciones nacionales y sus intereses reales. Por lo demás, la insistencia en la nacionalidad ya sólo se encuentra entre los burgueses y sus escritores[96].

Por lo que respecta a la cuestión nacional en Friedrich Engels (1820-1895), cabe señalar que está especialmente centrado en la cuestión de si, en aplicación del principio de la nacionalidad, tienen derecho a la independencia los pequeños residuos *(Reste)* de pueblos, que hayan tenido en algún momento alguna presencia en la historia y que, finalmente, han acabado integrados en alguna nación más potente. Y a esa cuestión responde en los siguientes términos:

> Los pueblos que nunca han tenido una historia propia, que, desde el momento en que han subido al primer y más elemental escalón de la civilización, caen ya bajo un poder extranjero o que están *obligados* por el yugo extranjero a estar en el primer escalón de la civilización, no tienen ninguna capacidad de vida, y no podrán llegar a tener una independencia *(Selbständigkeit)* propia (…) Si en alguna época de su opresión los eslavos hubieran comenzado una nueva *historia revolucionaria*, se habrían demostrado a sí mismos su capacidad vital. La revolución tenía desde ese momento un interés en su liberación (…). Pero no ha sido eso lo que ha ocurrido. Los eslavos –recordamos de nuevo que aquí excluimos a los polacos– siempre fueron precisamente los instrumentos principales de los contrarrevolucionarios. Oprimidos en su casa, eran en el extranjero opresores de todas las naciones revolucionarias hasta donde llegaba la influencia eslava[97].

Para Engels, tampoco significa nada, a efectos de la cuestión planteada anteriormente, que los pueblos hayan tenido o tengan alguna significación europea, pues entonces cualquiera podría tener derecho a la independencia según el principio de la nacionalidad, lo mismo los rumanos de Valaquia,

> que no han tenido nunca una historia ni la energía necesaria para ello, que los italianos, que tienen una historia milenaria y brillante, o que los galeses o los habitantes de la isla de Man, que, de quererlo, tendrían en ese caso el mismo derecho que los ingleses a tener una existencia política independiente, por muy absurdo que esto parezca [98].

El principio de la nacionalidad es para Engels, en resumen, una invención rusa para destruir Polonia, pues Rusia se ha comido la mayor parte de la vieja Polonia acudiendo a ese principio. El paneslavismo no es para Engels

> sino la aplicación, por parte de Rusia y en interés suyo, del principio de la nacionalidad a los serbios, croatas, rutenos,

eslovacos, checos y otros restos de pueblos anteriores en Turquía, Hungría y Alemania[99].

Y para mostrar que ese principio no es aplicable con carácter general apela a la realidad histórica de Europa, donde, según él, se puede observar que no hay ningún país en Europa que no albergue distintas nacionalidades, además de que a nadie se le ocurriría denominar naciones a los residuos *(Reste)* de pueblos hace tiempo desaparecidos, ni siquiera a los habitantes celtas de la Bretaña en Francia. Frente a ese principio de la nacionalidad, los Estados plurinacionales ofrecen, según Engels, algunos beneficios. No es un beneficio pequeño, dice, el hecho de que las distintas nacionalidades que se han constituido políticamente hayan solido tomar algunos elementos foráneos, los cuales sirven de enlace con sus vecinos y aportan una diferencia al carácter nacional, que de lo contrario caería en una igualdad monótona. Engels piensa que el principio de la nacionalidad sólo podría darse realmente en la Europa del Este, donde durante miles de años se expandió una «ola creciente de invasores asiáticos», que dejó en la orilla aquel montoncito de ruinas confusas de naciones, que incluso hoy la etnología no puede apenas descifrar, y donde los turcos, los magiares finlandeses, los rumanos, los judíos y una docena de tribus eslavas están mezclados en un revuelto sin límites: éste era el suelo en el que se podía desarrollar el principio de la nacionalidad.

3.5. Desde la creación del *Deutsches Reich* hasta el fin de la Primera Guerra Mundial (1870/71-1918)

En el último tercio del siglo XIX se produjo un acontecimiento de consecuencias relevantes para Europa y que quedó vinculado directamente con la cuestión nacional: la guerra entre Francia y Alemania en 1870. Tras la victoria de Alemania en Sedán, el entusiasmo nacionalista de la población y de la opinión pública en los Estados del sur de Alemania, que se habían asociado a Prusia en

la guerra contra Francia, puso de manifiesto que sólo había una salida posible: la unión de estos Estados del sur con la Confederación del Norte de Alemania, que había sido creada tras la ruptura de la Confederación Germánica, en 1866, y la salida de Austria de la Confederación. La unificación de Alemania no fue, por tanto, un proceso impulsado sólo desde arriba, desde los gobiernos, sino también desde abajo, desde el movimiento nacionalista liberal que se había desarrollado durante las décadas anteriores. Por ello, la creación del *Deutsches Reich* en 1870-1871 no fue sólo una obra de Prusia y de los Estados de la Confederación del Norte de Alemania, sino también del resto de Alemania. En este sentido, fue especialmente significativo que antes de que los príncipes alemanes proclamaran emperador a Guillermo I de Prusia el 18 de enero de 1871, una delegación del Parlamento de la Confederación de la Alemania del Norte le hubiera pedido al rey de Prusia, el 18 de diciembre de 1870, que aceptara la corona imperial, una oferta, cabe recordar, que en 1849 ya se le había efectuado al rey de Prusia y éste había rechazado. La aceptación de la corona imperial ahora por parte del rey prusiano ponía de manifiesto que el *Deutsches Reich* que en ese momento nacía, tenía una doble legitimación: la de los príncipes de los Estados y la del Parlamento de la Confederación. El propio Otto von Bismarck reconocía que, aunque el *Deutsches Reich* no había partido en su fundación de resoluciones parlamentarias mayoritarias, sino «a hierro y sangre», el resultado no era opuesto a la voluntad de las masas. En sus *Memorias* escribió:

> Aunque la unidad alemana no se pudo establecer con resoluciones de los parlamentos, de los periódicos o de las asociaciones de tiro, el liberalismo ejerció realmente una cierta presión sobre los príncipes que los hizo más favorables a las concesiones en beneficio del *Reich*[100].

Pero poco tiempo después de la fundación del *Reich,* en un discurso parlamentario de 24 de junio 1873 en el Senado prusiano, proclamó su convicción de que el Estado estaba en peligro y amenazado por dos partidos políticos, que coincidían desde

perspectivas distintas en socavar al Estado: el Partido Socialista (SPD) por su internacionalismo y su concepción de la evolución social y el Partido Católico (*Zentrum)* por su perspectiva antinacional debida a su relación con el Papado de Roma.

a) La nación de los historiadores

En la Alemania unificada –una Alemania pequeña, es decir, sin Austria–, una nueva generación de historiadores políticos ocupó las cátedras de las universidades alemanas y elaboraron una interpretación de la historia de Alemania en la que no sólo exponían los factores históricos concretos que habían conducido a esa unificación, sino que consideraban además que el nuevo Estado encarnaba un valor ético en el progreso de la cultura. Estos profesores universitarios, calificados a veces de liberales, tenían sin duda una visión del Estado algo diferente a otros liberales occidentales, que manifestaban ciertas reservas frente al poder del Estado. Dichos profesores, a veces políticos en activo y colaboradores en medios de comunicación influyentes, serían calificados por Max Weber unas décadas después como «profetas de cátedra», desde la que impartían conocimientos mezclados con juicios de valor[101].

Uno de los historiadores más representativos de esta generación fue Heinrich von Treitschke, catedrático en la Universidad de Berlín, quien valoraba el papel de Alemania en la historia europea y mundial en los términos siguientes:

> Los alemanes sabían desde hacía tiempo que habían enriquecido el tesoro de la educación tradicional europea con nuevos ideales independientes y que habían ocupado un lugar en la gran comunidad de los pueblos cultos que nadie más en el mundo podía llenar. El orgullo nacional de esta raza idealista pensaba que ninguna otra persona sería capaz de seguir completamente los presuntuosos vuelos del genio alemán, para elevarse a la libertad de nuestra ciudadanía mundial[102].

El mérito intelectual de Alemania radicaba, en opinión de Treitschke, en haber superado la visión del mundo del siglo XVIII en todos sus aspectos: la filosofía idealista alemana había reemplazado el sensualismo de la Ilustración, el ámbito del entendimiento había sido reemplazado por un profundo sentimiento religioso, el cosmopolitismo había sido desplazado por el reconocimiento de las singularidades nacionales, las teorías del derecho natural habían sido sustituidas por el reconocimiento del pueblo como un ser vivo, las reglas del arte correcto por una poesía libre y natural que brotaba desde lo más profundo del corazón, y una nueva manera de concebir la educación del hombre (*Bildung*) se había impuesto al predominio de las ciencias exactas. Según Treitschke, esta nueva concepción del mundo era el fruto maduro de tres generaciones de clásicos y románticos, que antes sólo había encontrado algunos seguidores en los pueblos vecinos y que ahora, finalmente, había penetrado victoriosamente en todas partes[103].

c) La nación de los conservadores: Paul Lagarde, Julius Langbehn

Al final de la década de 1870 se produjo un giro significativo en la concepción de la nación. Si en los años anteriores había predominado la concepción liberal en el marco del movimiento hacia la unificación, otros grupos sociales distintos se acogieron ahora a la bandera de lo nacional, pero con otra impronta y otros objetivos de carácter discriminatorio. A consecuencia de la crisis económica de 1873, industriales proteccionistas y sectores de la burguesía de la cultura abandonaron su credo liberal y dieron expresión a sus miedos ante una posible revolución social. En este contexto de proteccionismo nacionalista surgieron en la sociedad alemana, en las dos últimas décadas del siglo XIX, numerosas asociaciones privadas que operaban con ese nuevo concepto de nación de rasgos excluyentes. Para este «nacionalismo organizado» –es decir, de organizaciones provistas de una ideología nacionalista articulada–, la nación quedaba vaciada de su contenido político –como el pueblo o la comunidad de un Estado nacional– para ser entendida como el

Volkstum, es decir, como una comunidad caracterizada por sus peculiaridades étnico-culturales. Con este concepto étnico-cultural de nación se podía combatir a quienes no formaban parte de esa comunidad étnico-cultural –los judíos, por ejemplo–, o a quienes seguían entendiendo la nación en términos políticos –los demócratas–. Este nacionalismo organizado de las décadas finales del siglo XIX y de las siguientes apareció en escena con la finalidad de apoyar determinados objetivos de la política interior y exterior alemanas, aunque en muchas ocasiones sus reivindicaciones iban más lejos que la propia política gubernamental, que presentaba de por sí, como la de los otros Estados europeos, rasgos de carácter imperialista.

Entre los teóricos que suministraron importante material para la configuración de una ideología nacionalista destacaron de manera especial Paul de Lagarde y Julius Langbehn. El erudito Paul de Lagarde (1827-1891), profesor en la Universidad de Göttingen, publicó en 1878 una colección de artículos con el título *Deutsche Schriften* ('Escritos alemanes'). En ellos analizaba críticamente la Alemania de Bismarck y realizaba una serie de propuestas para la renovación espiritual y cultural de los alemanes. Sus escritos encontraron un amplio eco en amplios sectores de la sociedad alemana[104]. Pero su idea de la nación alemana, sin embargo, presentaba unas características muy peculiares que contrastaban con la realidad del *Deutsches Reich* de Bismarck. La nación alemana era, para Lagarde, de índole espiritual y venía definida por la misión que Dios le había dispuesto: «Lo alemán no está en la sangre, sino en el ánimo». La misión de Alemania como nación era la colonización de todos los países no alemanes existentes dentro de la monarquía austriaca: «Magiares, checos y otras nacionalidades similares que viven bajo Austria son una carga para la historia»[105]. Estos pueblos tendrían que someterse a la superior cultura alemana. De ahí que para Lagarde el *Deutsches Reich* de Bismarck no fuera una realización de la nación alemana y no aceptara, en consecuencia, la política realista de Bismarck con la monarquía austríaca.

Su idea de la nación alemana era el contrapunto místico de la nueva religión que Lagarde proponía para el futuro. Partiendo de una crítica del cristianismo tradicional, que él consideraba que había sido reprimido por la ortodoxia, Lagarde concibió una religión en la que se combinaban las viejas doctrinas del Evangelio con las «cualidades naturales del pueblo alemán». Cada pueblo necesitaba su propia fe, y la universalidad del catolicismo se había convertido, según él, en insoportable. La nueva religión del futuro debía dar cuenta del *ethos* especial del pueblo alemán. Estas cualidades, que él consideraba abandonadas en la sociedad bismarckiana, eran básicamente tres: la independencia de espíritu, el amor por la soledad y la significación del individuo concreto. Esta nueva religión alemana no podría brotar de las capas cultas –pues, según Lagarde, se habían «desalemanizado»–, sino del pueblo inculto que había conservado el espíritu alemán originario. Pero como no estaba seguro de que el pueblo pudiera espontáneamente horadar la corteza de la civilización moderna, confiaba en que un líder estuviera capacitado para encarnar la religión del pueblo[106].

La afirmación de la nación alemana sobre estas bases espirituales conducía a Lagarde a un profundo antisemitismo. Los judíos tenían una religión propia, que no era ni cristiana ni germana, y la renovación de Alemania sobre bases estrictamente «alemanas» implicaba para Lagarde la asimilación de los judíos a la cultura alemana. Su antisemitismo no se basaba en la raza, aunque se fuera radicalizando con el tiempo, pues rechazaba expresamente las doctrinas racistas y combatía a los judíos, a pesar de sus numerosos amigos judíos, por su religión y por ser, según él, los protagonistas de la modernidad. En su crítica a los judíos llegó a considerarlos como «sabandijas usureras» con los que no cabe ningún compromiso:

> Con triquinas y bacilos no se negocia; triquinas y bacilos no se educan, se destruyen tan rápida y concienzudamente como sea posible[107].

Pocos años después de que Paul Lagarde publicara su colección de ensayos, Julius Langbehn (1851-1907), un esforzado estudioso que no logró hacer carrera académica, publicaba en 1890 un libro que, en breve tiempo, iba a conocer decenas de ediciones y se iba a convertir en un libro de referencia para varias generaciones de alemanes. Se trataba de *Rembrandt como educador. Por un alemán* (*Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*).

Rembrandt como educador no es una biografía del pintor, sino que se trata realmente de un ensayo sobre un nuevo ideal cultural que Langbehn contrapone expresamente a la, según él, decadente cultura alemana de su época. El libro se abre con un crítico diagnóstico de la vida intelectual en los siguientes términos:

> Se ha convertido precisamente en un secreto a voces que la vida espiritual del pueblo alemán se encuentra actualmente en una situación de decadencia lenta, algunos piensan que rápida. La ciencia cae en el especialismo; en el terreno del pensamiento, como en la literatura, faltan individualidades que hagan época; las artes plásticas, aunque representadas por maestros significativos, carecen de monumentalidad (...) Se ve, sin duda, en todo esto el espíritu democratizador, nivelizador y atomizante del siglo actual. Además, toda la educación está orientada hacia atrás; está orientada menos a crear nuevos valores que a registrar viejos valores (...) Pero cuanto más científica es la cultura, menos creadora es[108].

Como antítesis de la cultura moderna, dominada por la ciencia, la técnica y el comercio, Julius Langbehn presenta la figura de Rembrandt como un exponente de la tendencia anticlásica en arte y como una manifestación de la poca estima por la Ilustración. Y para superar la miseria de su época, Langbehn propone que los alemanes cultiven las virtudes de la modestia, la soledad, la serenidad, un sano individualismo, un espíritu aristocrático popular-tradicional y un arte lleno de corazón. En Rembrandt veía palpitar la fuerza del pueblo, que, según Langbehn, era el auténtico depositario del arte y también de la política. La patria no era, para él, ni la tierra, ni la

lengua, ni el Estado, sino el pueblo en su conjunto. De manera similar a Lagarde, para Julius Langbehn la Alemania de su época sólo tenía una unidad en apariencia, pues estaba realmente dividida en clases y en confesiones religiosas, sin llegar a ser un auténtico pueblo.

La crítica a la civilización moderna que acomete Langbehn tiene también efectos antisemitas. Si hay que recuperar la esencia y la fuerza del propio pueblo, malformado por la civilización moderna de la ciencia y de la cultura, hay que eliminar la influencia de los judíos, concluye Langbehn, pues éstos son los creadores de la modernidad:

> [Los judíos] son un veneno para nosotros, y tienen que ser tratados como tales (...). Tienen espíritu democrático; tienden gustosos hacia el populacho; simpatizan en todas partes con la podredumbre[109].

c) El Partido Socialista Alemán (SPD) y la nación

El éxito electoral que el Partido Socialista (SPD), fundado en 1875 tras la fusión de dos partidos socialistas previos, iba teniendo en el Parlamento federal de la Alemania unificada significaba para los socialistas la confirmación de que habían formado un mundo propio y distinto dentro de la sociedad alemana. Pero ese éxito logrado a través de la práctica del sufragio universal masculino, introducido con el nuevo *Deutsches Reich*, condujo al partido a una revisión de su posición respecto al Estado y respecto a su propia teoría de la revolución, según la cual era necesario e inevitable la destrucción del Estado presente. En esa labor de revisión adquirió forma la idea de que se podía transformar el Estado desde dentro y de que se lo podía convertir en el Estado nacional que los socialistas pensaban, es decir, un Estado nacional sólidamente asentado en la soberanía popular, sin ser un instrumento de la clase dominante.

Fue Eduard Bernstein (1850-1932) quien, en los años noventa del siglo XIX, inició en el seno del partido este importante debate sobre la revisión de algunos principios marxistas, que el partido había

incorporado a su programa de 1891 (Programa de Erfurt). Uno de los principios que Bernstein sometió a revisión fue precisamente el del sentido del Estado nacional para la clase obrera y para la construcción del socialismo. En el debate aparecieron las diferentes y contrapuestas tesis de las distintas corrientes internas del partido. Bernstein, por su parte, criticó fuertemente la tesis del *Manifiesto Comunista* de que «el proletario no tiene patria», tesis con la que se había fundamentado un internacionalismo revolucionario, para el que la nación era un producto de la burguesía. Según Bernstein, esta tesis había perdido ya gran parte de su verdad y seguiría perdiéndola a medida que el obrero se convirtiera realmente en un ciudadano, en un elector, en un miembro activo de la nación. El *Deutsches Reich*, el Estado nacional alemán, pudo así ser entendido por Bernstein como una comunidad que englobaba todas las capas sociales, que no era ya propiedad de una sola clase. Para él estaba claro, sin embargo, que la igualdad nacional para todos los ciudadanos, y en concreto para los obreros, no era todavía una realidad, sino algo que debía ser conquistado, y por eso se pronunció a favor de luchar por los intereses de la clase obrera, así como por los de la nación: los socialistas podían conquistar para todos la patria que todavía no existía, una patria caracterizada por la igualdad de derechos y con instituciones democráticas. Esta posición de Bernstein implicaba, en definitiva, una plena aceptación del sistema político del *Deutsches Reich* y una integración en el mismo para forzar su democratización y, a través de la democracia, realizar el socialismo[110].

Karl Kautsky (1854-1938), representante durante mucho tiempo de la ortodoxia del Partido Socialista, veía en el Estado nacional, por el contrario, grandes beneficios para el proletariado, en concreto, «la supresión de la fragmentación feudal de la nación en pequeños Estados», la cual significaba una condición importante para el desarrollo de la productividad del trabajo, que, a su vez, era el presupuesto para la lucha emancipadora del proletariado. Partiendo de esta premisa, Kautsky entendía que el proletariado debía comprometerse con la burguesía en la defensa de la «independencia

y de la autonomía» de su nación, y a favor de la «eliminación y evitación de todo tipo de opresión y explotación por una nación extranjera»[111]. Y acabaría viendo al proletariado como el «único» defensor de los verdaderos intereses nacionales, pues pensaba que si hubiera que hacer una revolución, si hubiera que derrocar a un gobierno para poder crear un Estado nacional, la burguesía no lo haría, ya que tenía más miedo a la revolución que amor a la independencia y a la grandeza de su nación[112]. En cualquier caso, el Estado nacional era para Kautsky una fase de transición necesaria hasta llegar a una organización económica mundial.

Uno de los puntos sobre la cuestión nacional en los que más insistió Karl Kautsky fue la diferenciación entre patriotismo proletario y patriotismo burgués. Para él, el patriotismo del proletariado es distinto al de la pequeña burguesía, pues aquél no se queda en una simple reclamación y en una mera disposición hacia la paz internacional, pues esto lo hace también la burguesía. El proletariado va más allá,

> pues dentro del Estado nacional no se puede alcanzar la productividad máxima del trabajo, que es la condición previa para su liberación.

La liberación del proletariado requiere el establecimiento de una economía mundial en la que cooperen todos los pueblos del mundo, lo cual quiere decir que el patriotismo del proletariado requiere como tal la solidaridad internacional. Esto significa que la propia nación «sólo puede prosperar si va de la mano con el bienestar y la *Kultur* de las otras naciones»[113]. El patriotismo burgués es, por el contrario, muy diferente:

> Para el burgués, la explotación de la patria, el sacrificio de la vida y de los bienes de sus masas populares le sirven para proteger el beneficio de los capitalistas en el extranjero; la patria no está para el pueblo, sino las masas populares para la patria, y la patria está para los grandes explotadores; ésa es la quintaesencia del patriotismo capitalista[114].

Otra diferencia que encontraba Karl Kautsky entre el patriotismo proletario y el patriotismo burgués hacía referencia a la defensa de la democracia, que anteriormente, sin embargo, había sido un punto en común entre ambas clases sociales y que Kautsky consideraba incompartible en su época:

> Ya no se puede esperar una guerra para defender la libertad de la nación, en la que pudieran unirse el patriotismo burgués y el proletario. Una guerra así para defenderse contra una invasión que pusiera en peligro la libertad sólo sería posible como consecuencia de una revolución proletaria en un país con fronteras con estados con fuertes gobiernos capitalistas. Pero, en ese caso, ya no irían juntos el patriotismo burgués y el proletario, pues este último entraría en la guerra para defender al país, mientras que el burgués estaría del lado de la traición al país[115].

Y, finalmente, para Kautsky la gran diferencia entre burgueses y proletarios es que estos últimos aspiran a una cultura internacional moderna, de la que las culturales nacionales serán piezas, incluso las de las naciones más avanzadas, pues

> la cultura nacional ya no es suficiente para poner a nadie en posesión de toda la cultura moderna. Para esto es necesario poder contar con algo más que la capacidad de comprender la cultura nacional, dominar varios idiomas, o al menos un idioma mundial. Cuando la sociedad socialista convierta a las masas populares en cultivadas también les dará la oportunidad de usar múltiples idiomas, idiomas mundiales, y por lo tanto les dará la oportunidad de toda la cultura internacional de nuestro círculo cultural, no sólo a la cultura particular de una única comunidad lingüística nacional[116].

Al final del desarrollo está «la reunión de toda la cultura de la humanidad en una sola lengua y en una nacionalidad»[117].

d) «Nación» en los diccionarios alemanes de finales del siglo XIX

En dos diccionarios de larga tradición se recogen, en sus ediciones de finales del siglo XIX, los conceptos de «nación» y «pueblo», destacando de manera similar las diferencias conceptuales existentes entre la lengua alemana, por un lado, y la francesa e inglesa, por otro.

La 13.ª edición de la *Enciclopedia Brockhaus* (1885), en su voz «Nation», observa una diferencia entre el concepto alemán y el concepto francés e inglés. Para el diccionario, este término denomina una comunidad que comparte en común una cultura y unas costumbres, una lengua y un origen común, elementos estos que les da a determinados grupos de personas y familias una impronta racial propia que los distingue de otras naciones, mientras que el término *Volk* ('pueblo') se refiere al conjunto de los ciudadanos (*Staatsgenossen*). En Francia e Inglaterra, por el contrario, según el diccionario, llaman *nation* al conjunto de la ciudadanía, mientras que utilizan *peuple* en francés, o *people* en inglés, para denominar a una comunidad con un origen y una cultura común, es decir, lo que en alemán se llama *Volk*.

El artículo señala que las nacionalidades se diferencian entre sí, además de por el idioma, la literatura, la cultura, el territorio o el clima, por otros elementos, como las diferencias en la vida política, y así, por ejemplo, la «nacionalidad» inglesa se divide entre el pueblo inglés y el pueblo [norte]americano. Además, puede ocurrir que un grupo de personas pertenezca a dos naciones, como es el caso de los alemanes en Suiza, que pertenecen tanto a la nación alemana como a la suiza. El autor del artículo subraya también que el sentimiento y la conciencia de la solidaridad nacional tenían entonces una influencia mucho mayor que antes, y que las comunidades nacionales tienden a convertirse en entidades políticas, aunque considera exagerado que cualquier nación pequeña quiera convertirse en Estado, pensando que es más beneficioso que el Estado se apoye en una nación más grande[118].

El artículo «Nation» del *Diccionario Meyer*, en su edición de 1897, la define como un grupo de personas que tiene en común un origen, una lengua y unas costumbres, incluyendo también el sentimiento

nacional, es decir, la conciencia de formar parte de un mismo grupo humano, mientras que señala que con la palabra *Volk* (‘pueblo’) se puede denominar tanto a una nación como al conjunto de los habitantes de un Estado determinado, pero resalta que «pueblo» y «nación» no son totalmente intercambiables entre sí, pues la nación sólo se refiere a una comunidad cultural, mientras que pueblo lo hace a la dimensión política de la comunidad. Por ello concluye que se puede decir indistintamente «pueblo alemán» o «nación alemana», pero sólo se puede decir «pueblo austríaco», y no «nación austríaca»[119].

El artículo aborda la cuestión de la relación entre nación y Estado señalando a este respecto que cuando una nación es un Estado resulta más sencillo conseguir la preservación de la independencia nacional, y que un Estado es más seguro si tenía en su base una nación grande.

El artículo abordaba expresamente la cuestión del principio de las nacionalidades, señalando que cada nación tiene derecho a formar su propio Estado, pues este principio es una mejora en comparación con el principio legitimista que había dominado en el Congreso de Viena (1815), y menciona los casos de Italia y de Alemania como ejemplos de países que habían formado un Estado nacional, así como los casos de pequeñas naciones que intentaban separarse del Estado de Austria-Hungría.

3.6. Nación y nacionalismo entre 1918 y 1945

La derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial generó, entre otras cosas, una fuerte tensión entre la opción por una vía democrática para la reconstrucción política de la nueva Alemania o por la vía revolucionaria, especialmente entre los meses finales de 1918 y la primera mitad del año 1919, tensión que se resolvería con la construcción de una República semipresidencialista y semiparlamentaria. Durante este período y los años siguientes de la

República de Weimar, el concepto de «nación» conoció muchos significados y usos muy diferentes entre sí.

La idea de la nación de viejo cuño, que se asociaba al régimen monárquico de Guillermo II, estaba representada en el Partido Popular Nacional Alemán (DNVP). Aunque fundado en 1918, continuaba en realidad el nacionalismo de las décadas anteriores y del Partido Patriótico de los años de la Primera Guerra Mundial. La nueva República les parecía vulgar, impotente, nacida de una revolución y enterradora del amor patriótico del régimen anterior. Para estos nacionalistas, todo tenía que volver a ser como antes de 1914, o al menos como había sido hasta el cese del canciller Otto von Bismarck en 1890. Estos nacionalistas de viejo cuño ignoran la cuestión social y no profesan un patriotismo «popular». No quieren, en definitiva, tomar en cuenta los cambios de los tiempos, y cuando se refieren al pueblo, no se refieren tanto a la unión y participación de todas las capas sociales en el Estado como a la eliminación de los judíos de la cultura, la política y la economía. Al hablar de la nación (*Volkstum*) en su programa de 1920 dicen que solamente una nación alemana fuerte, que conserve la esencia alemana y que se mantenga libre de la influencia foránea, puede ser el fundamento sólido de un Estado alemán. Por ello combaten cualquier espíritu desintegrador, no alemán, venga de los círculos judíos o de cualesquiera otros:

> Nos dirigimos enérgicamente contra el predominio de los judíos en el gobierno y en la opinión pública, que, desde la revolución [de 1918-1919], está destacando de manera cada vez más trascendental. Hay que prohibir la afluencia de extranjeros sobre nuestras fronteras.

Por eso aspiran a cambiar el tratado de Versalles, a restaurar la unidad nacional y a conseguir de nuevo colonias, necesarias para el desarrollo económico. La protección de lo alemán es una de las tareas más importante de su política nacional, y de manera expresa manifiestan que se sienten inseparablemente unidos a todos aquellos miembros del pueblo alemán que se encuentran fuera de

las fronteras impuestas. Es una referencia expresa dirigida a la protección de lo alemán en los territorios perdidos u ocupados, y de los alemanes de fuera de Alemania, especialmente en Austria. Un diputado nacionalista del Partido Conservador, DNVP, explicaba su concepto de nación en los siguientes términos:

> Nosotros ponemos la nación en el centro de nuestro pensamiento como una gran comunidad de destino, una comunidad de destino hecha por una voluntad eterna de manera diferente a otras naciones, de igual modo el eterno conductor del mundo hizo a los hombres distintos, porque quería que su gran plan universal se realizara a través de naciones individuales[120].

Durante la Primera Guerra Mundial se había gestado una nueva concepción de la nación que no tenía ningún aprecio por el patriotismo anterior a 1914 y que encontraba su fuente de legitimación en la experiencia vivida de la guerra. Partiendo de esta experiencia, proyectaba un nuevo tipo de hombre y un nuevo sistema político y social. Este patriotismo de nuevo cuño criticaba el sistema de Weimar por considerarlo totalmente carente de espíritu heroico y animado, más bien, por el espíritu de los comerciantes.

Entre los intérpretes literarios de la guerra destacó especialmente Ernst Jünger:

> La guerra es nuestro padre, nos ha generado como un hombre nuevo en el seno ardiente de las trincheras, y nosotros reconocemos con orgullo nuestro origen. Por eso nuestros valores deben ser también heroicos, valores de soldados y no los de los tenderos, que quisieran medir el mundo con su vara[121].

Para Jünger, en la guerra se había disuelto el «yo» burgués de la época guillermina anterior a la contienda y había nacido el «nosotros» de la camaradería. La experiencia de la guerra había borrado las diferencias de clase y había configurado una nación como comunidad de iguales y conjurados. El nuevo hombre que la guerra ha parido es un soldado duro como el acero, que se enfrenta

sin piedad al sistema burgués y que aspira a continuar la guerra como su propia misión nacional. El nuevo hombre se encarna para Jünger en el obrero, continuador de la figura del soldado del frente, y fiel a su experiencia originaria; su figura opuesta es la del burgués, que se será devorado por el tiempo, como escribe en su prólogo a *El trabajador. Dominio y figura* (1932)[122]. El espíritu de este nuevo nacionalismo consiste precisamente en el odio hacia todo lo burgués, en el desprecio de lo intelectual, en la adoración de la lucha y de la guerra. Su nuevo objetivo es la destrucción del mundo burgués y de su sistema político, y su sustitución por un Estado potente, *völkisch* ('popular') en el que se traslade la organización militar a la organización política, en donde no se trate ya de una tropa jerárquicamente organizada, sino de la idea del pelotón como una comunidad de iguales y conjurados.

A diferencia de los nacionalistas tradicionales, estos nuevos «revolucionarios conservadores» no aspiraban a restaurar los viejos tiempos, sino que querían desarrollar nuevos valores para la nueva época, de la que se consideraban intérpretes y profetas. Despreciaban tanto a la Alemania de Weimar como a la Alemania guillermina. No se consideraban a sí mismos reaccionarios, sino defensores de un nuevo conservadurismo que no miraba hacia el pasado. Para Moeller van den Bruck, uno de sus máximos exponentes, la nación era el alfa y la omega de todo su pensamiento político; constituía para él básicamente un conjunto de valores, anteriores al individuo, que éste debe conocer para contribuir a cumplir la misión que le corresponde a cada nación/pueblo:

> Vivir con la conciencia de nación significa vivir en la conciencia de sus valores. Una nación es una comunidad de valores, y nacionalismo es tener la conciencia de esos valores [...]. El hombre nacionalista parte de los valores como de lo más propio que una nación posee, como la respiración de su ser que adquiere así forma y que, como todo lo esencial, no soporta ningún desplazamiento[123].

Aunque Moeller van den Bruck le da importancia a la raza como una especie de «infraestructura biológica» de todo acontecer, la verdadera energía de la historia no procede, según él, de la raza biológica, sino de las fuerzas espirituales del hombre. Lo espiritual atraviesa y conforma lo material, pero no al revés. Poco después de la publicación de este libro, que se convirtió en la Biblia de los «revolucionarios conservadores», escribía:

> La pertenencia a la raza espiritual obedece a otras leyes distintas a las de la pertenencia a la raza biológica. La consideración de la raza no debe conducir a un nuevo problema alemán, excluyendo por motivos biológicos a hombres que pertenezcan a su raza por motivos espirituales[124].

También Oswald Spengler, el autor de *La decadencia de Occidente*, criticaba de forma expresa los intentos de deducir la raza a partir de elementos físicos como la constitución física o la forma del cráneo, pues para él también eran elementos constitutivos de una raza otras características de naturaleza subjetiva, como la manera de hablar, el sentido de la belleza, la camaradería o la *Bildung* (‘educación’) La unidad de una comunidad no la establecía la raza ni la biología, sino la cultura: las razas de Occidente no eran las creadoras de las grandes naciones, sino su consecuencia. Los sentimientos raciales, decía,

> por muy extendidos que estén, por muy profundos y naturales que sean, no constituyen ninguna base para la gran política con la que regir o salvar un país. El arte de la política y el sano instinto del pueblo toma las cualidades donde las encuentre: los franceses en Napoleón, un italiano; los conservadores ingleses en Disraeli, un judío; la nobleza y el clero ruso en Catalina II, una alemana. Y en ningún pueblo del mundo con educación política se parte de ese elemento, aunque los ingleses y los americanos son más apasionados en cuestiones de raza que la mayoría de los alemanes.

Y critica al movimiento *völkisch* por separarse de todo aquello que hay que tomar en serio política y económicamente[125].

En donde se dio una identificación del pueblo con la raza fue en el Partido Nacionalsocialista (NSAPD), que asumió esa identificación y la llevó a la práctica durante sus años en el poder. Arthur Rosenberg dio una interpretación política a esta identificación entre pueblo y raza en su libro *Der Mythos des 20. Jahrhunderts (El mito del siglo* XX publicado en 1928. Adolf Hitler asumió todos los tópicos raciales de la ideología *völkisch* y basó su política interior y exterior en una doctrina racial que le condujo al exterminio de los judíos. El concepto de «raza» con que operó el nacionalsocialismo, no determinable de manera unívoca desde el punto de vista científico ni jurídico, se convirtió en un concepto puramente ideológico, utilizado por su propia indeterminabilidad para justificar la violencia de quienes habían reducido el pueblo a la raza[126]. El nacionalsocialismo era al principio un pequeño grupo *völkisch* que, a pesar de su transformación en una organización de masas, nunca abandonó sus dogmas raciales. A partir de 1930 se convirtió, efectivamente, en un gran movimiento de masas y dejó de ser uno entre los numerosos grupos antidemocráticos existentes para convertirse en la mayor organización que aglutinaba a quienes estaban contra la República de Weimar. Sus planteamientos raciales, sin embargo, no sólo iban a conducir al Estado fuera de las coordenadas del sistema democrático de Weimar, sino que desembocaría finalmente en la eliminación física de millones de personas[127].

Pocos años después de la publicación de *Mein Kampf* (1923), Hitler escribió un *Segundo libro (Zweites Buch),* en 1928, no publicado en vida, como continuación de su *Mein Kampf.* En este manuscrito integró su antisemitismo dentro de una teoría de la historia y de la raza más amplia: a su concepción de la raza le incorporó el concepto de «lucha por la existencia» entre las razas. El origen de esta lucha lo situaba Hitler en el instinto de conservación: los hombres, como otras criaturas de la naturaleza, quieren vivir y reproducirse; es decir, comparten los dos impulsos básicos de la vida –el hambre y el amor–, que son los que rigen la vida tanto de los

animales como la de los hombres individuales y la de los pueblos en su conjunto. Todos los hombres, y todos los pueblos, quieren conservarse en su existencia y perpetuarse a través de sus descendientes. Pero para poder lograr estos objetivos, necesitan un espacio, que es limitado, a diferencia del carácter ilimitado del instinto de conservación del individuo y del de la especie. En esta limitación del espacio vital reside para Hitler la necesidad de luchar por la vida, y esta lucha constituye, a su vez, el punto de partida para el desarrollo de los pueblos. En esta lucha por la vida, la naturaleza «desea el triunfo del más fuerte y la destrucción del débil o su sometimiento incondicional», había escrito Hitler en *Mein Kampf.* La civilización, la cultura, pudo surgir precisamente sobre la base del sometimiento de los más débiles a los más fuertes. La lucha por la vida es, para Hitler, esencialmente la lucha por el espacio, porque el espacio es limitado. Desde esta perspectiva interpreta toda la historia humana como la lucha de los pueblos por tener un espacio vital propio. Y la política no es otra cosa que la ejecución de esta lucha por la vida, que todos los pueblos emprenden. De aquí que, para Hitler, no haya ninguna distinción entre la política exterior y la política interior. Toda la actividad política queda reconducida a la lucha por la vida, es decir, a la lucha por el espacio vital. Y para poder realizar con éxito esa lucha, un pueblo necesita conservar su raza, su pureza racial. La cuestión de la pureza racial se convierte así en uno de los objetivos fundamentales de su política general, y de su política demográfica en particular»[128].

Al aplicar esta concepción de la raza a los judíos, Hitler señala que los judíos luchan por su propio espacio vital, como los demás pueblos, y aspiran también a la victoria, pero, según él, aspiran a lograrla con otros medios distintos a los de otros pueblos, pues lo hacen

> desnacionalizándolos, bastardeándolos, haciendo perder altura a la raza de los mejores y dominando un puré de razas mediante la extirpación de las inteligencias raciales y su sustitución con miembros de su propio pueblo[129].

Con estas características, que Hitler atribuye a la lucha por la vida del pueblo judío, señala que los objetivos finales y los medios que utilizan los judíos son forzosamente distintos a los empleados por otros pueblos; su meta final es la victoria, a la que ciertamente aspiran todos los pueblos en lucha, pero los judíos esperan lograrla a través de otros medios, a través

> de la desnacionalización, de la bastardización de otros pueblos, de la pérdida de altura de la raza de los mejores y a través de la dominación de una fusión de razas conseguida mediante la extirpación de las inteligencias raciales *(völkisch)* y su sustitución con miembros de su propio pueblo[130].

Éste es el punto clave para Hitler. En su opinión, los judíos atentan principalmente contra el principio nacional, contra la esencia de los pueblos, y por ello la conservación del pueblo, la conservación de su sustancia racial, requiere la eliminación de los judíos. En su política exterior Hitler combinaría este objetivo con la conquista de nuevos territorios para los alemanes, en concreto, en su plan de guerra contra la Unión Soviética, por considerar que Rusia estaba en manos de los judíos.

3.7. Una nación dividida: dos Estados en una nación (1949-1990). El «patriotismo constitucional» en la República Federal de Alemania.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Alemania fue dividida en cuatro zonas de ocupación por parte de las cuatro potencias vencedoras (Estados Unidos, Rusia, Gran Bretaña y Francia), y su capital Berlín, aunque estaba en la zona de ocupación soviética, también fue dividida en cuatro sectores. Durante las décadas siguientes, la evolución de Alemania dependió de la evolución de la Guerra Fría entre los dos bloques que se formaron poco después del final de la contienda. El año 1947 fue especialmente importante, cuando los aliados occidentales decidieron que sus tres zonas de ocupación

pudieran convertirse en un Estado (la República Federal de Alemania), y de manera similar la zona de ocupación soviética también se convirtió en Estado, con características e instituciones distintas a las democráticas occidentales. Esta formación de dos Estados alemanes en Alemania afectó de un modo fundamental a la cuestión nacional.

La década de 1970, sin embargo, se inició con cambios en la relación entre los dos Estados alemanes, que situaron la cuestión nacional alemana sobre nuevas bases. El 21 de diciembre de 1972 se firmó entre los dos Estados un Tratado sobre las Bases de la relación, el cual marcaba sin duda el final de una época[131]. La República Federal reconocía de hecho, aunque no formalmente, a la RDA, y esta última aceptaba que las potencias vencedoras de la contienda siguieran conservando competencias sobre Alemania en su conjunto y también sobre Berlín, lo cual implicaba que la idea de Alemania como tal seguía operando como punto de referencia, con lo que la cuestión alemana continuaba abierta, aunque sobre nuevas coordenadas.

En todo caso, se llegaba al final de la provisionalidad. La cuestión sería ahora si ambos Estados se podrían seguir considerando pertenecientes a la misma nación o si deberían regular sus relaciones sólo en el sentido de una relación de buena vecindad. De todos modos, la entrada en vigor del Tratado de Bases el 20 de junio de 1973 parecía convertir en utópico cualquier proyecto de unificación nacional. Al recurso presentado por el *Land* de Baviera contra el Tratado de Bases, el Tribunal Constitucional sentenció, el 31 de julio de 1973, que el tratado no estaba en contradicción con el precepto constitucional de la reunificación y tampoco establecía la división de Alemania[132].

En los años siguientes al Tratado de Bases, la República Democrática Alemana siguió una política de desmarque y diferenciación con la República Federal acuñando el concepto de «nación alemana socialista», que definía la nación como

> una forma de desarrollo de las fuerzas productivas y de la cultura, caracterizada en su concreción histórica por la constelación y efectos de las diferentes clases socioeconómicas y de sus intereses materiales e ideológico-culturales[133].

Operando con esta definición de nación, los dirigentes de la República Democrática Alemana desembocaban en la afirmación de la existencia de dos naciones en Alemania, esencialmente irreconciliables entre sí. En el artículo «Nation» del *Pequeño Diccionario Político* (1983) se dice:

> La nación alemana unida es algo del pasado. La nación alemana socialista y la nación alemana capitalista tienen ciertamente una historia común en el pasado, pero no tienen ni un presente ni un futuro común (…). Entre ambas naciones no puede haber ninguna unificación. El hecho de que entre la nación alemana socialista y la nación alemana capitalista existan elementos étnicos comunes, que tengan la misma *Nationalität*, no afecta en nada a lo anterior. Pues los factores decisivos son los factores sociales, la base social y el contenido político-social de la nación, y los factores étnicos sólo son significativos en conexión con los factores sociales, consiguiendo entonces su carácter de elementos nacionales comunes. También hay elementos étnicos comunes entre los alemanes, los austríacos, los suizos, los alsacianos y los loreneses franceses, sin que se trate de elementos nacionales comunes (…)[134].

La normalización de las relaciones entre los dos Estados alemanes propiciada por el Tratado de Bases supuso una considerable mejora para los ciudadanos de ambos Estados. Pero esta normalización provocó también en la República Federal de Alemania un renacimiento de la cuestión nacional, expresada en términos de crisis de identidad. En el entorno del trigésimo aniversario de la fundación de la RFA (1979) aparecieron numerosas publicaciones sobre el sentimiento de crisis de identidad de los alemanes, en

términos similares a lo que había escrito el filósofo Karl Jaspers en la década anterior:

> Se ha hablado de un vacío en nuestra conciencia política. En efecto, no tenemos todavía un objetivo político enraizado en nuestro corazón, una conciencia de encontrarnos sobre cimientos puestos por nosotros mismos, no estamos animados por la voluntad de libertad (…). No tenemos todavía un origen político ni un ideal, una conciencia de dónde procedemos y una conciencia de objetivos; no tenemos ninguna otra actualidad como no sea el deseo de privacidad, bienestar y seguridad[135].

En el ámbito de la literatura, la cuestión de la identidad nacional estuvo en un primer plano[136]. En el ámbito académico, sociólogos, politólogos, filósofos e historiadores se ocuparon intensamente de la cuestión y formularon nuevos conceptos de nación.

El sociólogo Mario Rainer Lepsius elaboró una tipología de la nación –la nación-pueblo, la nación cultural, la nación-clase, la nación de ciudadanos *(Staatsbürgernation)*– con la que se salía de la tradicional dicotomía nación cultural-nación política y podía explicar de un modo más adecuado las diferentes situaciones históricas de Alemania[137].

El historiador Wolfang J. Mommsen pensaba que la situación de división de Alemania en dos Estados no debería implicar, no obstante, un alejamiento de la nación cultural alemana. Mommsen se decantaba simultáneamente tanto por una identidad alemana general como por una identidad de la República Federal[138].

El politólogo Dolf Sternberger reivindicó el «patriotismo constitucional» como el núcleo central de la conciencia política de los alemanes occidentales. Reconocía ciertamente que los alemanes de la RFA no podían olvidar la nación (cultural) a la que pertenecen ni tampoco la pertenencia a la misma de los alemanes que vivían en la República Democrática Alemana, un Estado sin libertades políticas. Pero llamaba inmediatamente la atención sobre el peligro de anteponer la nación a los valores constitucionales, y reclamaba por

ello la prioridad de los valores constitucionales sobre los nacionales, en el sentido de que no se pueden abandonar aquéllos para conseguir, por ejemplo, la unificación nacional. El amor a la patria es, según esta reivindicación de Sternberger, el amor al Estado de derecho y sus valores[139].

El filósofo Jürgen Habermas, por su parte, desarrolló y difundió el concepto de «patriotismo constitucional» durante los años ochenta y noventa hasta convertirlo en el centro de una identidad de cuño posnacional vertebrada en torno a los principios universalistas del Estado de derecho y de la democracia, como él consideraba que se había realizado en la República Federal de Alemania, después de que el nacionalismo quedara totalmente devaluado como fundamento de la identidad colectiva de los alemanes a causa del delirio racial y de la aniquilación de los judíos a la que condujo. Habermas es consciente de que las tradiciones nacionales siguen ahormando todavía las formas de vida con distinta intensidad, pero considera que estas formas de vida y sus correspondientes identidades colectivas ya no necesitan integrar la identidad nacional, sino que debe ser la idea de los valores humanos universales la «materia dura en la que se refracten los rayos de las tradiciones nacionales –el lenguaje, la literatura y la historia– de la propia nación»[140].

---

[1]. La *Translatio imperii*, la transmision del Imperio Romano a Occidente. No obstante, el Imperio Romano de Oriente, con capital en Constantinopla (Bizancio), consideró desde el principio que era ilegítimo considerarlo como continuador del Imperio.

[2]. El último, Francisco II de Habsbugo, renunció a la corona imperial y al título en 1806, tras las derrotas de Prusia y Austria ante Napoléon.

[3]. Los grandes clásicos latinos que componen los *Monumenta Germaniae Historica* 'Monumentos históricos de Alemania' fueron conservados por los carolingios.

[4]. En el este la influencia lingüística alemana fue intensa, a diferencia de en las zonas oeste del Rin.

[5]. Las reformas institucionales del Imperio fueron la creación de un Tribunal Supremo del Imperio (*Riechskammergericht*), la Paz Perpetua del país, decretada para todo el Imperio, y la división de éste en diez demarcaciones. Los siguientes pasos a dar iban a ser: la creación de un Consejo Imperial central, con capacidad ejecutiva, y el incremento de los impuestos imperiales. Pero el emperador murió en 1519. Véase Hagen Schulze, *Breve historia de Alemania.* Traducción de Ela Fernández-Palacios Martínez. Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 45.

[6]. Al final del siglo XVI desapareció de nuevo del uso oficial «Nación Alemana», pero se siguió utilizando ocasionalmente hasta el final del Imperio a comienzos del siglo XIX.

[7]. Werner Conze, «"Deutschland" und "deutsche Nation" als historische Begriffe», en Otto Büsch y James J. Sheehan (eds.) *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West) vom 16. bis 18. Juni 1983.* Berlín, Colloquium Verlag, 1985, pp. 21-38, aquí pp. 27-28.

[8]. El 6 de agosto de 1806 el emperador Habsburgo Francisco II deponía la corona imperial. Un monarca no alemán, Gustavo Adolfo IV de Suecia, como señor de *Vorpommern* (Pomerania Anterior), en el norte de Alemania, al comunicar a sus súbditos la abdicación del emperador Habsburgo, dijo: «Aunque en este momento se hayan soltado los sagrados lazos […], la nación alemana jamás podrá ser destruida, y, gracias a la misericordia del Altísimo, Alemania volverá a unirse algún día, con lo que se recuperará de nuevo el poder y el prestigio» (citado en Hagen Schulze, *Estado y nación en Europa*, p. 85). Sobre las transformaciones territoriales y constitucionales del *Reich* en los años de su disolución, véase Ernst-Rudolf Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. *Vol. I, Reform und Restauration, 1789 bis 1830*. 2.ª ed. Stuttgart/Berín/Colonia, Kohlhammer Verlag, 1967, pp. 42-74.

[9]. Schulze, *Breve historia de Alemania*, p. 48.

[10]. *Ibid*., p. 112

[11]. *Ibid*., p. 49.

[12]. Se defendían de quienes acusaban a los alemanes de bárbaros. Trithemius, por ejemplo, estableció en 1491 un catálogo de alemanes cultos; Heinrich Bebel coleccionó proverbios alemanes, los tradujo al latín y los publicó en 1508 como prueba de que los antiguos alemanes tenían también una filosofía; Wimpfeling hablaba del alto nivel de los intelectuales. Véase Caspar Hirschi, *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 159-161.

[13]. *Ibid*., p. 153, 155-157.

[14]. Jakob Wimpfeling, *Jacobi Wimpfelingi opera selecta*. *Briefwechsel*, *Vol. I*. Otto Herding y Dieter Mertens (eds.) München, Wilhelm Fink Verlag, 1990, p. 199, citado en Hirschi, *The Origins of Nationalism…,* nota 88.

[15]. Hirschi, *Ibid*., pp. 155-156. Sobre los humanistas Hutten, Aventinus, Wimpfeling, especialmente pp. 167-179. Véase también Herfried Münkler, «Die politischen Ideen des Humanismus», en Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.) *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Vol. 2*. *Mittelalter: von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*. Múnich, Piper, 1993, pp. 553-613.

[16]. El escrito *El sermón sobre las indulgencias y la gracia*, de 1518, conoció en dos años 25 ediciones. De *A la nobleza de la nación alemana*, de 1520, se vendieron 4.000 ejemplares en dieciocho días. Datos en Schulze, *Estado y nación en Europa*, p. 113.

[17]. Véase, Schulze, *Breve historia de Alemania,* pp. 55-56.

[18]. Martin Luther, «An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung» [1520], en *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. (Weimarer Ausgabe, WA), vol. VI. Weimar, Hermann Böhlau, 1888, pp. 381-469, aquí p. 463. Traducción parcial en castellano, «A la nobleza cristiana de la nación alemana», en Martín Lutero, *Escritos políticos.* Selección, traducción, notas y estudio preliminar de Joaquín Abellán. 3.ª ed. Madrid, Tecnos, 2008, pp. 3-20.

[19]. Véase Hirschi, *The Origins of Nationalism…*, pp. 205-206.

[20]. Citada en Hirschi, *The Origins of Nationalism…*, pp. 182-183. La carta está en «Bewerbungen Karls I. und Franz I bei den Kurfürsten» [junio 1519], en

Alfred Kohler (ed.), *Quellen zur Geschichte Karls V*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 47.

21. Véase «Decretalium Collectiones Gregorii IX. Lib. I, Tit. VI. De Electione, Cap. XXXIV», en *Corpus Iuris Canonici*. *Pars Secunda: Decretalium Collectiones, Decretales Gregorii*. Emil Ludwig Richter (ed.) Editio Lipsiensis Secunda. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1881, pp. 79-82, aquí, p. 80.

22. Hirschi, *The Origins of Nationalism…*, pp. 187.

23. *Ibid*. pp. 194-195. Textos de planfletos contra los españoles antes del comienzo de la guerra.

24. Schulze, *Breve Historia de Alemania,* p. 75.

25. Citado en *Ibid*., p. 76.

26. Conze, «"Deutschland" und "deutsche Nation"...», p. 27.

27. Algunos historiadores como Werner Conze han destacado que esta «conciencia nacional», como se la llamó desde el siglo XVIII, había estado presente en épocas anteriores, desde el siglo X, de conformidad con los testimonios aportados por Lampert von Hersfeld, Walter von der Vogeweide o Leibniz. Esta conciencia nacional, dice Conze, sobrevivió a la crisis más grande que había tenido Alemania: la Reforma protestante y sus consecuencias de separación. Y si bien no se avanzó en la formación de un Estado nacional, la nación alemana sí se desarrolló hasta las cumbres literarias de la segunda mitad del siglo XVIII. Lo nacional no iba vinculado al *Reich,* sino a la lengua, la filosofía, el arte y también a la historia (por lo que lo nacional no llegó a separarse totalmente de la perspectiva política de la nación). Veáse, *Ibid*., pp. 28-29.

28. Aunque hubo escritores como Friedrich Schiller que escribieron contra la nobleza, en Alemania no hubo otra posibilidad que seguir contando con ella La burguesía estaba integrada en el servicio del Estado –en esos puestos de la burocracia basados en el conocimiento experto–, y por eso en Alemania no hubo lucha de la burguesía contra la nobleza, como sí ocurrió en la Revolución francesa. Véase Karl Otmar Freiherr von Aretin, «Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation», en Otto Büsch y James J. Sheehan (eds.) *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einer*

internationalen Konferenz in Berlin (West) vom 16. bis 18. Juni 1983. Berlín, Colloquium Verlag, 1985, pp. 73-83, aquí pp. 81-82.

29. Schulze, *Estado y nación en Europa*, pp. 115-116.

30. Schulze, *Breve historia de Alemania*, p. 79.

31. Como Novalis, Ludwig Tieck, Achim von Arnim, Clemens Brentano.

32. Immanuel Kant, «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» [1798], en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 7.* 2*. Teil. E. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Der Streit der Fakultäten* (1907/17). Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 321 y s. (*Antropología*. Traducción de Ángel Rivero Rodríguez. 2.ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 2015, p. 320).

33. Kant, *Anthropologie...*, 2. Teil. C, p. 311.

34. Kant, *Anthropologie*..., p. 311, 313, 318. (Kant, *Antropología*, p. 300 y ss.)

35. Kant, *Anthropologie*..., p. 312 y s., p. 315. Cabe señalar aquí que Kant tiene una opinión contraria a Hume, quien había dicho que lo que sucede en el caso de los ingleses es que cada individuo se preocupa por tener su «carácter» particular, por lo que la nación como tal no tiene un carácter. Kant cree que Hume está en un error, pues precisamente el carácter personal tiene que ver directamente con el carácter general del pueblo al que el individuo pertenece, y que en el caso inglés consiste en el desprecio a todos los extranjeros por considerarse los ingleses el único pueblo que puede vanagloriarse de tener una verdadera libertad en el interior con capacidad para defenderse de una constitución impuesta desde fuera (Kant, *Antropología*, p. 301).

36. Immanuel Kant, «Nachlaß zur Anthropologie», en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 15 (1923).* Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1969, p. 590 y s.

37. Immanuel Kant, «Über» den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» II [1793], en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 8. Abhandlungen nach 1781* (1912/23). Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co. 1968, pp. 275-314, aquí p. 291. [«En torno al tópico:

"Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en Immanuel Kant. *Teoría y Práctica*. Madrid, Tecnos, 2011].

38. *Ibid.*, p. 297 y s.

39. Immanuel Kant, «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf» [1795], en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 8. Abhandlungen nach 1781* (1912/23). Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co. 1968, pp. 343-386, aquí p. 354. [*La paz perpetua*. Edición, traducción y estudio preliminar de Joaquín Abellán. 8.ª ed. ampliada. Madrid, Tecnos, 2013].

40. *Ibid.,* p. 354.

41. *Ibid.,* p. 356.

42. *Ibid.,* p. 357.

43. *Ibid.*, pp. 357-358.

44. La política es conceptualizada por Kant como la aplicación de los principios del derecho a la realidad, limitando así considerablemente el poder de los gobernantes.

45. Antes de Herder, «nacionalismo» era un término específico para referirse al ámbito universitario y describía el comportamiento social de grupos territoriales de estudiantes y profesores: Los elementos de ese nacionalismo eran las «naciones universitarias». Este es el sentido que tiene el término en el Diccionario de Hübner (1704), donde «nacionalismo» es definido como la asociación de estudiantes de ciertas naciones en virtud de la cual se mantenían unidos, defendían a sus compatriotas contra otras naciones y mantenían una caja común para ayudar a los pobres. Pero debido a que tal cohesión dio lugar a muchos inconvenientes, el nacionalismo, junto con el *pennalismo*, entre los estudiantes de hace medio siglo fue abolido por orden de la autoridad. Mientras tanto, un cierto nacionalismo siguió siendo habitual en Leipzig entre los profesores, dividiéndose en la nación sajona, de Meissen, de Franconia y de Polonia, y según este ordenamiento, cada seis meses todas se alternan en la dignidad del *Rectoris Magnifici*» Citado en Aira Kemiläinen, *Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*. Jyväskyla, Kustantajat, 1964, p. 49.

[46]. Johann Gottfried Herder, «Briefe zu Beförderung der Humanität» [1795], en Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, Vol. 17 (1883; reimpr. 1967), p. 287.

[47]. Johann Gottfried Herder, «Briefe zur Beförderung der Humanität» [1796], en Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, Vol. 18 (1883; Reimpr. 1967), p. 137.

[48]. Herder, «Briefe zur Beförderung...» en *Sämtliche Werke*, Vol. 14 (1909; reimpr. 1967), p. 87.

[49]. Herder, «Briefe zur Förderung» [1797], en Herder, *Sämtliche Werke,* Vol. 18, (1883; reimpr. 1967), p. 284.

[50]. Johann Gottfried Herder, «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» [1774], en *Sämtliche Werke*, Vol. 5 (1891, reimpr. 1967), pp. 503-511.

[51]. Herder, «Briefe zur Beförderung...» [1797], en *Sämtliche Werke,* Vol. 18 (1883; reimpr. 1967), p. 235 y s.

[52]. Herder, «Briefe zur Beförderung…», en *Sämtliche Werke*, vol. 17, p. 319.

[53]. Joaquín Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania. La «cuestión alemana» (1815-1990)*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 31.

[54]. *Ibid*., pp. 31-32.

[55]. Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 7. Rede, p. 374.

[56]. *Ibid*., p. 375.

[57]. *Ibid*., 6. Rede, p. 353 y s.

[58]. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796], *Sämtliche Werke*, vol. 3 (1845; reimp. 1968), p. 182, citado en Bernd Schönemann, «Volk, Nation. Nationalismus, Masse. VI-XII», en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen*

Sprache in Deutschland. Vol. 7. Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 321-325, aquí p. 332.

59. Véase, por ejemplo, Anja Stukenbrock, *Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617-1945)*. Berlín, De Gruyter, 2005, pp. 248-256.

60. Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania…*, p. 35. En esos versos, en definitiva, se escondía el problema de las fronteras de Alemania, que tan debatido iba a ser a lo largo de las décadas siguientes.

61. *Ibid*., pp. 34-35.

62. Ernst Moritz Arndt, *Geist der Zeit* [1806], en *Werke*, Vol. 9, 1908, p. 111.

63. Véase Wilhelm von Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*. Estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán. 2.ª ed. Madrid, Tecnos, 2009.

64. Joaquín Abellán y Gabriela Ossenbach, «Guillermo de Humboldt y la reforma prusiana: un sistema nacional de educación», en *Revista de Ciencias de la Educación*, n.º 105 (1981), pp. 9-27, aquí nota 14.

65. Wilhelm von Humboldt, «Denkschrift über ständische Verfassung» [1819], en Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften, Vol. XII, Zweite Abteilung, Politische Denkschriften III (1815-1834), 2. Hälfte*. Berlín, B. Behr's Verlag, 1904, pp. 389-455, aquí p. 391.

66. *Ibid*., p. 392.

67. *Ibid*., p. 396.

68. Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán (con la colaboración de Carl Antonius Lemke Duque). Madrid, Tecnos, 2017, § 249, 346.

69. El espíritu del pueblo actúa como el ejecutor del espíritu del mundo (*Weltgeists*) y Hegel sintetiza en cuatro los principios que han configurado la historia del mundo: véase *Ibid*., § 353.

70. *Ibid*., § 347.

71. Véase *Ibid*., § 268

72. *Ibid*., § 324.

73. «Nation», «Nationalität», «Nationalcharacter», en *Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. 10 vols., vol. VI, M–N. 6.ª ed. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1824, pp. 687-691. Si los elementos principales de una «nación» son un origen común y la lengua, «pueblo» (*Volk*) se refiere a un Estado que puede incluir varias naciones, como Prusia, y una «nación» puede estar compuesta de varios «pueblos» (Estados), como era la nación alemana. Véase también «Volk-Volksstamm», en *Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. 10 vols., vol. X, To–Z. 6.ª ed. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1824, pp. 409-410.

74. *Brockhaus*, «Nation», «Nationalität», «Nationalcharacter», p. 687.

75. *Ibid*., p. 688.

76. *Ibid*., p. 690.

77. *Ibid*., p. 691.

78. Leopold von Ranke, «Frankreich und Deutschland» (1832), en Leopold von Ranke. *Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert.* Alfred Dove (ed.) Leipzig, Duncker & Humbolt, 1887, pp. 61-76, aquí p. 63.

79. *Ibid*., p. 73.

80. *Ibid.*

81. Anton Friedrich Justus Thibaut, «Über die Notwendigkeit eines allmeneinen bürgerlichen Rechts für Deutschland» (1814), en Hans Hattenhauer (ed). *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*. Múnich, Verlag Vahlen, 1973, p. 74 y ss.

82. Friedrich Carl von Savigny, «Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft» [1814], en Hans Hattenhauer (ed). *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*.Múnich, Verlag Vahlen, 1973, p. 162.

83. *Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften*. Karl von Rotteck y Carl Theodor Welcker (eds.) 15 Vols. y 4 supl. Altona, Johann Friedrich Hammerich, 1834-1843. Ediciones posteriores.

84. Carl Theodor Welcker, «Deutsche Staatsgeschichte, Deutschland, Deutsche, Germanen, deutsche Standesverhaltnisse, deutsche Kaiser und deutsche Grundgesesse», en *Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften*. Karl von Rotteck y Carl Theodor Welcker (eds.) Vol. 4, Continental-Sperre-Eisenbahnen und Canäle. Altona, Johann Friedrich Hammerich, 1837, pp. 281-337, aquí p. 290.

85. Publicada esta *Correspondencia de dos alemanes* en Stuttgart en 1831, en 1832 apareció una segunda edición aumentada: Paul Achatius Pfizer*, Briefwechsel zweier Deutschen*. *Ziel und Aufgaben des deutschen Liberalismus*. Georg Küntzel (ed.) Berlín, B. Behr's Verlag, 1911.

86. Paul Achatius Pfizer, *Gedanken über das Ziel und die Aufgabe des deutschen Liberalismus* [1832]. Georg Küntzel (ed.) Reimpr. Nendeln (Liechtenstein), Kraus, 1968, pp. 336 y s.

87. Véase su testimonio en el Parlamento de Württemberg, en 1833, en *Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des Königsreichs Württemberg auf dem ersten Landtage von* 1833, vol. 2. Stuttgart, J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1833, p. 47.

88. Sobre la Asociación de la prensa y la patria alemana, véase el trabajo de Cornelia Foerster, «Sozialstruktur und Organisationsformen des Deutschen Press– und Vaterlandsvereins von 1832/33», en Wolfgang Schieder (ed.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 147-166.

89. El propio Johann Georg August Wirth escribió un libro sobre la fiesta de Hambach: *Das Nationalfest der Deutschen zu Hambach.* Neustadt, Ph. Christmann, 1832. Sobre la fiesta, véase el libro colectivo editado por Kurt Baumann (ed.), *Das Hambacher Fest* 27. *Mai 1832. Männer und Ideen*. Speyer, Verlag der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, 1957.

[90]. En 1841 Heinrich August Hoffmann von Fallersleben compuso su *Canción de Alemania*, en la que el famoso verso «Alemania, Alemania sobre todo» tenía un claro sentido patriótico al reclamar «unidad y justicia para la patria alemana», y no hacía referencia a ninguna expansión territorial.

[91]. Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [1842]. Berlín, Akademie-Verlag, 1955.

[92]. Arnold Ruge, *Der Patriotismus* [1844]. Peter Wende (ed.). Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1968, pp. 48 y s.

[93]. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) vol. IV, mayo 1846-marzo 1848. 8.ª ed., reimpr. de la 1.ª ed. de 1959. Berlín, Dietz Verlag, 1977, pp. 460-607, aquí p. 466.

[94]. *Ibid*.

[95]. *Ibid.*, p. 479. Véase asimismo, Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (geschrieben 1845–1846, nach den Handschriften)* [1932] en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) vol. III, 1845-1846. 5.ª ed., reimpr. de la 1.ª ed. de 1958. Berlín, Dietz Verlag, 1978, pp. 9-530, aquí, p. 60 y s., sobre la aparición de la nueva clase de la «gran industria» que tiene los mismos intereses en todas las naciones, con lo que la nacionalidad ya está destruida.

[96]. *Ibid.*, p. 457 y s.

[97]. Friedrich Engels, *Der demokratische Panslawismus* (1849), en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) vol. VI, noviembre 1848-julio 1849. Reimpr. de la 1.ª ed. de 1959. Berlín, Dietz Verlag, 1961, pp. 270-286, aquí p. 275 y ss.

[98]. Friedrich Engels, *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) vol. XVI, septiembre 1864-julio 1870. Berlín, Dietz Verlag, 1962, pp. 153-163, aquí p. 157 y ss.

[99]. *Ibid.*

100. Otto von Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen*. Vol. I. Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1898, p. 293.

101. Entre estos historiadores estaban Dahlmann (en Bonn), Hausser (en Friburgo), Duncker y Treitschke (en Berlín), Droysen (en Jena) y Sybel (en Munich).

102. Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. I, *Bis zum zweiten Pariser Frieden*. Leipzig, S. Hirzel, 1879, p. 195.

103. Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. II, *Bis zu den Karlsbader Beschlüssen*. Leipzig, S. Hirzel, 1882, p. 7.

104. Thomas Mann le llamaría *praeceptor Germaniae* por poner de manifiesto la vaciedad del nuevo Estado alemán creado por el canciller Bismarck y por reivindicar una formación humana auténtica, por encima de la superficial modernidad (*Betrachtungen eines Unpolitischen* [1918]. Berlín, Fischer Verlag, 1983, p. 267).

105. Paul de Lagarde, «Über die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik» [1878], en Paul de Lagarde, *Schriften für das deutsche Volk. Vol. 1: Deutsche Schriften*. Karl August Fischer (ed.) 3.ª ed. Múnich, J. F. Lehmanns Verlag, 1937, p. 33.

106. Paul de Lagarde, «Die Religion der Zukunft» [1878], en Paul de Lagarde. *Schriften für das deutsche Volk. Vol. 1: Deutsche Schriften*. Karl August Fischer (ed.) 3.ª ed. Múnich, J. F. Lehmanns Verlag, 1937, p. 286.

107. Paul de Lagarde, «Die Stellung der Religionsgesellschaften im Staate» [1878], en Paul de Lagarde. *Schriften für das deutsche Volk. Vol. 1: Deutsche Schriften*. Karl August Fischer (ed.) 3.ª ed. Múnich, J. F. Lehmanns Verlag, 1937, p. 339. Lagarde comparaba a los judíos con los masones en su conjura internacional para conseguir lo mejor para ellos, y con los jesuitas en la órbita católica. Equiparaba, asimismo, lo que era también usual en los años setenta en Alemania: los conceptos de judío y capitalista.

108. Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen* [1890]. 33.ª ed., Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1891 p. 1.

109. *Ibid*., p. 284. Frases contra los judíos fueron añadiéndose en las sucesivas y múltiples ediciones que conoció el libro, y que Ingrid Oberndorfer concreta en «Antisemitismus im 19. Jhdt. – August Julius Langbehn», en *David. Jüdische Kulturzeitschrift,* 57 (junio, 2003) (online)

110. Véase Eduard Bernstein, *Socialismo democrático*. Selección, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 1990.

111. Karl Kautsky, *Patriotismus und Sozialdemokratie*. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei, 1907, p. 12.

112. *Ibid*., p. 13.

113. *Ibid*., p. 8.

114. *Ibid*., p. 9 y ss.

115. *Ibid*., p. 14.

116. *Ibid.*, p.16.

117. *Ibid.,* p.17.

118. «Nation», en *Brockaus*» *Conversations-Lexikon Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie*. Vol. 12, Murrhardt–Phoxos. 13.ª ed. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1885, pp. 91-92.

119. «Nation», en *Meyer's Konversations-Lexikon*. *Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens*. Vol. 12, Mauria–Nordsee. 5.ª ed. Leipzig/Viena, Bibliographisches Institut, 1896, p. 781.

120. Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania…*, pp. 139-140.

121. Ernst Jünger, Prólogo a Friedrich Georg Jünger, *Aufmarsch des Nationalismus*. Leipzig, Der Aufmarsch, 1926, p. XI.

122. Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets, 1990.

123. Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* [1923]. 3.ª ed. Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1931, pp. 232, 235.

124. Arthur Moeller van den Bruck, «Eine Zuschrift und eine Erwiderung», en Arthur Moeller van den Bruck. *Das Recht der jungen Völker* [1919]. H. Schwarz (ed.) Berlín, Verlag der Nahe Osten, 1932, pp. 207-213, aquí p. 212.

125. Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania…*, pp. 146-147.

126. *Ibid*., p. 150.

127. *Ibid*., p. 153.

128. *Ibid*., pp. 155-156.

129. Adolf Hitler, *Hitlers Zweites Buch*. *Ein Dokument aus dem Jahr 1928*. Mit einem Geleitwort von Hans Rothfels. Gerhard L. Weinberg (ed.) Stuttgart, DVA, 1961, p. 220.

130. Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania…*, p. 158.

131. Texto del tratado en Ingo von Münch (ed.), *Dokumente des geteilten Deutschlands*. *Quellentexte zur Rechtslage des Deutschen Reiches, der Bundesrepulik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik*, Vol. 2. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1974, pp. 301 y ss.

132. Tribunal Constitucional Alemán, Sentencia del Tribunal Constitucional *BVerfGE,* 36, N.º 1, pp. 1-36.

133. Harald Bühl (ed.), *Kulturpolitisches Wörterbuch*. [*Diccionario de cultura política*]. Berlín, Dietz, 1970, p. 387.

134. «Nation», en *Kleines politisches Wörterbuch*. Gertrud Schütz (ed.) 4.ª ed. Berlín, Dietz, 1983, columna 636 y ss.

135. Karl Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*. *[¿Hacia dónde va la República Federal? Hechos, peligros, oportunidades*]. Múnich, Piper, 1966, p. 177 y ss.

136. Pueden verse las novelas y escritos, por ejemplo, de Martin Walser, Günter Grass, Einar Schleef, Peter Schneider.

137. M. Rainer Lepsius, «Nation und nationalismus in Deutschland», en Heinrich August Winkler (ed.) *Nationalismus in der Welt von heute*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 12-27. Véase el capítulo 4 de este libro, pp. XX.

138. Wolfgang J. Mommsen, «Wandlungen der nationalen Identität», en Werner Weidenfeld (ed.) *Die Identität der Deutschen*. Múnich/Viena, Hanser, 1983, pp. 170-192.

139. Véase Dolf Sternberger, «Verfassungspatriotismus», en *25 Jahre Akademie für Politische Bildung*. Tutzing, Akademie für Politische Bildung, 1982, pp. 76-87.

140. Jürgen Habermas, «Conciencia histórica e identidad postradicional. La orientación de la República Federal hacia Occidente», en Jürgen Habermas. *Identidades nacionales y postnacionales*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 83-109, cita en p. 102.

4. Teorías de la nación en el siglo XX

4.1. Friedrich Meinecke y Max Weber

El historiador alemán Friedrich Meinecke (1862-1954), catedrático de Historia en Estrasburgo, Friburgo de Brivosgia y Berlín, y primer rector de la Universidad Libre de Berlín tras la Segunda Guerra Mundial, fue el autor de un libro, en el que, a comienzos del siglo XX, expuso una tipificación de las naciones que diferenciaba entre «nación cultural» y «nación política» (Estado), que sería muy difundida a lo largo del siglo. Su *Cosmopolitismo y Estado nacional. Estudios sobre la génesis del Estado nacional alemán*, publicado en 1907[1], describe la evolución de las ideas políticas y de la política en Alemania desde finales del siglo XVIII hasta la creación del Estado nacional alemán en 1870-71, siguiendo las pautas historiográficas del historicismo, que asignaba al historiador la tarea de describir y comprender fenómenos históricos de carácter individual. El fenómeno en que se centra Meinecke es el de la confluencia entre pensamiento político y la formación del Estado nacional alemán, sin pretender con ello descubrir o establecer las características generales del fenómeno social de las naciones[2]. Él no entra en el análisis de los orígenes de la nación alemana, sino que su libro se ocupa de un estadio de desarrollo más avanzado, en el que destaca como primer presupuesto para el desarrollo de una nación que tenga una base territorial delimitada, es decir, una patria (*Vaterland*), aunque no deja de reconocer que también hay pueblos que se encuentran diseminados en distintos territorios.

Según Meinecke, las naciones se pueden clasificar en 'naciones culturales' *(Kulturnationen)* o en 'naciones políticas' (*Staatsnationen,* 'Estados'), según estén basadas de manera predominante en la

posesión de una cultura común por parte de sus miembros o en la posesión de una fuerza que los unifica políticamente. Respecto a la «nación cultural», señala que los elementos más importantes culturalmente que hacen y mantienen a la nación son una lengua común, una literatura común y una religión común[3]. Y respecto a la «nación política», indica que esa fuerza unificadora puede provenir de la propia historia política de la nación o de que ya exista una organización política común.

Con la diferenciación conceptual de estos dos tipos de nación, Meinecke se adentra en la relación entre una nación cultural y una nación política (Estado), y hace la observación de que dentro de una nación política pueden vivir grupos de personas pertenecientes a distintas naciones culturales, como muestra el ejemplo de Suiza, y, que, por su parte, una nación cultural puede albergar dentro de ella a varias naciones políticas, es decir, grupos de población que por cultivar un sentimiento político de manera más intensa se conviertan en naciones políticas o Estados, como había ocurrido en la nación cultural alemana, lo cual no excluía que esos distintos Estados siguieran formando parte de la misma nación cultural más amplia[4].

Meinecke es muy consciente de que, desde la perspectiva de la relación entre lo cultural y lo político, se han presentado situaciones distintas a lo largo de la historia, pues en ocasiones ha sido un factor cultural como la religión el mantenedor del vínculo político del grupo, y otras veces han sido elementos de carácter político los decisivos para la creación de una nación cultural[5]. Meinecke reconoce, por ello, las limitaciones que presenta operar con esta tipología, pero señala al mismo tiempo que sería precipitado decir que esta diferenciación entre nación cultural y nación política no tiene ningún valor, algo que se le había criticado desde la primera edición de *Cosmopolitismo y Estado nacional*. Y para que su tipología dualista se entendiera bien, aclaraba que las categorías históricas sólo significan tendencias dominantes, que rara vez se manifiestan como tales en la realidad histórica[6]. Para el caso alemán en concreto, Meinecke tipificaba Alemania como una «nación cultural», y lo que él muestra en su libro es que el desarrollo de las ideas sobre la nación

que se desarrollaron en Alemania desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX tuvo lugar dentro de un marco de pensamiento inicialmente universalista, pero que la tensión entre un pensamiento universalista y un pensamiento nacionalista se resolvió finalmente a favor del Estado nacional, con la renuncia a un compromiso con los valores cosmopolitas, estableciéndose el Estado nacional como «el valor supremo y la meta de la historia». Si bien Meinecke admitía que el proceso alemán había sido, y seguía siendo, problemático, creía en la misión histórica de Alemania y en sus tradiciones intelectuales, así como en la importancia del papel del Estado para la integración nacional. En este sentido se puede decir que Meinecke no era una excepción entre los historiadores, pues gran parte de la historiografía anterior a la Primera Guerra Mundial estaba impregnada de este orgullo nacional, de manera muy similar a lo que ocurría en la historiografía francesa o inglesa de esos años, como hemos podido ver en este volumen.

Frente al historicismo, como teoría y como metodología de la historia en la que se mezclaban los conocimientos científicos y las valoraciones personales de los propios investigadores –tal como se había puesto de manifiesto en los historiadores del *Deutsches Reich*–, la nueva ciencia social como la que plantea Max Weber aborda la cuestión nacional desde otra óptica, precisamente la de la separación entre el conocimiento científico y la concepción del mundo (o juicios de valor) de los científicos. Esta separación entre el ámbito del conocimiento y el ámbito de la valoración de los acontecimientos le condujo a Max Weber a criticar a los historiadores y a los economistas de su época, crítica que puede observarse, por ejemplo, en su tratamiento del concepto de «nación».

Es conocida la posición de Max Weber respecto a la nación alemana como un valor supremo, y su evolución en este tema desde 1895 hasta después de la guerra mundial. Pero, sin entrar ahora en la cuestión de su posicionamiento nacional, solamente me pregunto aquí cómo abordó Max Weber el concepto de nación en su nueva ciencia social[7].

La nación es para Max Weber un concepto valorativo, lo cual significa que del concepto de nación, o de lo nacional, cabe derivar un determinado comportamiento de carácter colectivo entre los miembros integrantes de ese grupo humano. Para Weber, sin embargo, un concepto valorativo no puede ser un concepto teórico con capacidad analítica en la nueva ciencia social que se está construyendo, y por ello, como puede verse en los textos escritos por él entre 1910 y 1912[8], Weber no dotó a la idea de nación de un estatus teórico-científico (como un tipo ideal, es decir, como un concepto teórico con capacidad analítica), precisamente por su amplia y variada polisemia[9].

En sus escritos, Max Weber desgrana una serie de significados con los que se usa la palabra «nación». En la definición, por ejemplo, de la nación como el «pueblo de un Estado», señala Weber que la nación no es coincidente o intercambiable con Estado, pues hay comunidades políticas o Estados, como Austria, que tienen en su seno algunos grupos de ciudadanos que se presentan a sí mismos como naciones frente a los otros ciudadanos. Para Weber tampoco la nación consiste en una «comunidad étnica», pues la etnia no es un criterio claro, firme, sobre el que hablar de nación, pues con ese criterio no se puede establecer qué tipo de acción comunitaria cabría esperar de un concepto de nación vinculado al parentesco[10], al componente étnico. Incluso alude a que, con frecuencia, los nacionalistas radicales pertenecen a una etnia distinta, a veces incluso a una etnia distinta del grupo humano para el que está reclamando la nacionalidad. El sentimiento de comunidad étnica por sí solo no constituye para Weber una «nación», y menciona varios ejemplos, como el de los bielorrusos, de los que dice que siempre han tenido un sentido de pertenencia «étnica» a los rusos, pero que difícilmente reclamarían ser una nación distinta, ni siquiera en la época en que Weber está redactando esos escritos. De los polacos de la Alta Silesia dice Weber que hasta no hacía mucho tiempo no habían tenido sentimiento alguno respecto a la «nación polaca», y que, aunque se sintieran distintos étnicamente de los alemanes, eran súbditos prusianos y nada más. Respecto a los judíos dice

Weber que se suele aceptar que no forman una nación, pero incluso esta afirmación es formulada de manera diferente por los judíos rusos que por los judíos asimilados de Europa Occidental o de Estados Unidos o por los sionistas.

En relación con la definición de la nación como una «comunidad lingüística», Weber señala que hay muchos casos en los que no se da una identificación entre la comunidad lingüística y la nación, al estar presentes otros factores que dividen una comunidad lingüística, como la religión o la clase social. Alude a las diferentes actitudes respecto a la nación por parte de las distintas clases sociales y al hecho de que el «sentimiento nacional» de un alemán, de un inglés, de un español, de un ruso, de un francés o de un estadounidense funciona de manera distinta. Señala también el fenómeno de la existencia de comunidades con una lengua común que no se perciben a sí mismas como una nación, y de comunidades lingüísticas en donde existe por parte de alguno de los grupos que la integran una pretensión de serlo, o el de comunidades lingüísticas cuyo idioma común es compartido por habitantes de otro Estado, en el que, no obstante, se declaran plenamente integrados como ciudadanos.

En este repaso que hace Weber de las distintas definiciones de nación sólo encuentra un único elemento que permitiría definir la nación –si lo nacional fuera algo unívoco–: el de asociar la nación a una forma de organización del poder político, existiera ese poder en la realidad o fuera simplemente una añoranza. Querría esto decir que una comunidad humana formaría una nación cuando actuara como un poder político organizado, que en los tiempos modernos significaría estar organizada como un Estado[11]. Pero también en esta definición, que relaciona la nación con el poder político, encuentra Max Weber grandes diferencias en cuanto a la existencia real de esa comunidad: la organización del poder político podría darse en una comunidad «pequeña» –caso de la comunidad lingüística de los húngaros, de los checos o de los griegos de su época– y podría no darse en una comunidad «grande», como en el

caso de la comunidad lingüística alemana en el siglo XVIII, la cual no tenía aspiraciones a construir un poder nacional.

Con esta situación tan variada de casos que Weber expone en los mencionados textos –en los que hay ejemplos de comunidades que se perciben a sí mismas como nación, ejemplos de rechazo a considerarse una nación, o ejemplos de indiferencia hacia la idea de nación, así como ejemplos de distintas actitudes hacia la nación según la clase social a que se pertenezca dentro de una misma comunidad–, él considera que «nación» está denominando realidades tan diversas y dispares que no es posible construir un concepto de «nación» que pueda cumplir las funciones que él les asigna a los conceptos en la nueva ciencia social. El mismo Weber afirma que si se tiene en cuenta la total polisemia existente en la realidad, no se puede intentar hacer un «tipología sociológica» con el concepto valorativo «nación», pues no se puede construir un concepto de «nación» o de «sentimiento nacional» que pudiera ser utilizado para explicar las causas o las consecuencias de la acción social de una comunidad nacional, y la explicación de la función principal que él le asigna a los conceptos en su «sociología comprensiva».

Con la idea de la nación como un valor del que pudiera derivarse un comportamiento colectivo entre sus miembros no se puede llegar a conocer cómo se organizarían esos grupos humanos, ni en qué tipos de acción se plasmaría ese sentimiento de solidaridad nacional, es decir, no se podría obtener aquello que se espera precisamente de la construcción de los tipos ideales. Es decir, Max Weber no elevó el concepto de «nación» a una categoría sociológica fundamental porque ese concepto se volatiliza cuando se quiere construir con él un tipo ideal, es decir, un concepto compacto, con coherencia interna entre sus distintos componentes. La «nación» resulta demasiado indeterminada o indefinida para el análisis de las causas de las acciones de los individuos, pues los elementos que se asocian a la nación empíricamente, en la historia, son muy heterogéneos y dispares. La propia referencia de la nación al poder político no nos dice nada sobre el origen o las causas de la comunidad nacional, pues sólo nos indica una cosa respecto a su objetivo o meta:

convertirse en una organización del poder político, tener un Estado propio. Es decir, el concepto de «nación», con sólo esta referencia al Estado, no nos puede decir nada más sobre quién actúa ni por qué intereses actúa. Dicho con otras palabras, un concepto de «nación» así no serviría para su función de analizar y explicar la acción de los individuos en una comunidad; no serviría para el análisis empírico.

Esta posición de reserva teórica y metodológica de Max Weber respecto a la nación no alteró su posición científica respecto al concepto «nación» ni siquiera con la experiencia de la Primera Guerra Mundial, en la que se puso de manifiesto que la nación se había situado de hecho como un valor por encima del propio Estado, pues éste necesitó acudir a la nación y al sentimiento nacional para que los soldados no abandonaran la lucha, por ejemplo. Max Weber era plenamente consciente, y así lo expresó, de cómo durante la guerra el Estado –el ejército, concretamente– necesitó apelar al sentimiento nacional como algo imprescindible para la comunicación entre los jefes militares y los soldados con la finalidad de animarlos a luchar, y para explicarles luego la experiencia de la derrota. El Estado –la forma de organización del poder más alta en la tierra–, que tanto poder tenía, especialmente en una situación de guerra, no lo podía todo, sin embargo. No tenía poder para que los ciudadanos se le ofrecieran a él libremente, mientras que a la comunidad nacional sí se le hacía este ofrecimiento de manera libre y voluntaria. La nación había sido el valor más elevado durante la comntienda, y lo seguiría siendo tras ella, como el punto de referencia para la construcción del futuro de Alemania. Pero Max Weber no llevó, no «subió» al concepto «nación» lo que era una realidad vivida, y no construyó un concepto teórico con él. Como indica Dieter Langewiesche en el título de su mencionado trabajo, el sociólogo Weber enmudece ciertamente como *homo politicus* ante el valor más alto, ante «el dios de la nación». Pero creo, por otra parte, que no podemos dejar de preguntarnos si este enmudecimiento del *homo politicus* por parte de Max Weber no se debe precisamente a su separación teórica y metodológica entre el ámbito del conocimiento y el de los juicios de valor, lo cual le lleva a no construir un tipo ideal con la nación por ser un término completamente valorativo. En este

sentido, este enmudecimiento ante la «nación» como concepto teórico básico sería coherente con el punto de partida de su ciencia social y la inevitable separación entre el ámbito del conocer y el ámbito del valorar.

4.2. Período de entreguerras 1918-1939: Carlton Hayes, Hans Kohn, Edward Hayer Carr

En el período de entreguerras aparecieron varias aportaciones de historiadores al concepto de «nación», y de «nacionalismo», que tuvieron una amplia recepción en las décadas siguientes, especialmente por las tipologías del nacionalismo que construyeron.

Una de estas aportaciones fue la de Carlton Hayes (1882-1964), profesor de Historia en la Universidad de Columbia, de Nueva York, y embajador de Estados Unidos en España durante la Segunda Guerra Mundial, en sus dos obras *Ensayos sobre nacionalismo* (1926) y *La evolución histórica del nacionalismo moderno* (1931)[12].

En *Ensayos sobre nacionalismo* (1926), Hayes destacaba la necesidad de investigar de otra manera el nacionalismo, pues consideraba que se habían escrito muchas cosas divulgativas sobre el tema, pero que aún faltaba un estudio en profundidad sobre la naturaleza y la historia de la nación, del patriotismo, de la *nationality* y del nacionalismo, y con el propósito de cubrir esta laguna escribió el mencionado libro, en el que recogía sus clases universitarias en Columbia. Junto a esta necesidad de un estudio más profundo de la cuestión, Hayes destacaba asimismo la necesidad que tenía el historiador de luchar por la imparcialidad en su estudio, señalando a algunos colegas que se guiaban por sus propios prejuicios valorativos al escribir sobre el tema[13].

Con el término *natio*, Hayes denominaba el conjunto de ciudadanos de un Estado soberano, entendiendo «Estado» en el sentido en que lo habían empleado los juristas desde el siglo XVII[14]. El término *nationality* lo utilizaba para designar a un grupo de personas que hablaban el mismo idioma o dialectos próximos entre

sí, que tenían unas tradiciones comunes y que constituían una sociedad cultural diferente, o que pensaban que constituían una sociedad cultural diferente[15]. En este sentido, una *nationality* podía existir sin constituir una entidad política, es decir, sin tener un Estado soberano propio, aunque, según él, había habido una tendencia en las *nationalities* en los tiempos modernos a constituir una unidad política, y señala que incluso a algunas nacionalidades no independientes políticamente se las llegaba a considerar como una nacionalidad «oprimida». La diferencia, por tanto, que Hayes establecía entre *nation* (Estado) y *nationality* era que un Estado siempre estaba basado en la nacionalidad, mientras que una nacionalidad, sin embargo, podía existir sin ser un Estado nacional.

La *nationality* era para Hayes, en resumen, un concepto básicamente cultural[16], que él diferenciaba de todos aquellos otros conceptos de «nacionalidad» que la entendían en términos biológicos o geográficos. *Nationality* era, por tanto, un concepto transversal a las razas, aunque admitía que la creencia en la existencia de estructuras biológicas había sido una fuerza efectiva en el fortalecimiento de la conciencia nacional[17]. Negaba que la geografía tuviera generalmente un peso decisivo en la conciencia nacional[18], y tampoco aceptaba las expresiones «alma de la nación» ni «espíritu del pueblo» ni «carácter nacional» para referirse a la «nacionalidad».

Por lo que respecta al término «nacionalismo», hay que señalar que Hayes lo definió de diferentes maneras. Con «nacionalismo» se refería, en primer lugar, al proceso histórico del establecimiento de las naciones «como unidades políticas», es decir, al proceso de formación del Estado nacional moderno a partir de grupos étnicos o de imperios. También entendía por nacionalismo, en segundo lugar, los principios teóricos o los ideales involucrados en ese proceso histórico, es decir, una filosofía política del Estado nacional. Un tercer significado que le daba Hayes al nacionalismo era el de la actividad desarrollada por un partido político con objetivos nacionales, como, por ejemplo, el nacionalismo irlandés para referirse al objetivo de la independencia de Irlanda en esas primeras décadas del siglo xx. Y

nacionalismo tenía un cuarto significado, que es precisamente el que Hayes quería estudiar de manera especial: el nacionalismo como un *state of mind,* es decir, un estado de ánimo de los miembros de una *nationality* –quizás ya convertida un Estado nacional–, en la que la lealtad al ideal o al hecho de un Estado nacional propio es superior a todas las demás lealtades, un estado de ánimo del que forma parte de manera integral el orgullo de pertenecer a la propia *nationality* y la fe en su excelencia intrínseca y en su «misión»[19].

Un concepto distinto al nacionalismo es para Carlton Hayes el patriotismo, que define como el amor al propio país. Mientras que el patriotismo es un tipo de sentimiento natural de las personas, el nacionalismo implica además una cierta actitud de hostilidad hacia las otras nacionalidades distintas a la de uno mismo[20].

Hayes entendía el nacionalismo como un fenómeno reciente[21], pues el deseo de una nacionalidad de formar un Estado (*natio)* era algo que no se había dado antes de los tiempos modernos, aunque él no negaba la existencia de nacionalidades anteriormente[22]. Pero mientras que las nacionalidades habían existido siempre bajo una u otra forma, lo que había cambiado a lo largo del tiempo había sido la intensidad de la conciencia nacional. En la Edad Media, por ejemplo, a quien se debía lealtad era a la localidad en la que vivía el individuo, o al líder político o militar[23]. En esa época era la religión cristiana más objeto de la lealtad popular que el nacionalismo, que se había desarrollado en los últimos siglos:

> Solo en los tiempos modernos han sido los pueblos en su conjunto adoctrinados de manera sistemática con los principios de que el primer y último deber de todo ser humano tiene que ver con su nacionalidad, con la afirmación de que la nacionalidad es el ideal de una organización política y la encarnación real de una cultura propia, y con que todas las demás lealtades humanas tienen que subordinarse a la lealtad al Estado nacional, es decir, al patriotismo nacional[24].

La causa del nacionalismo la encuentra Hayes en tres fenómenos modernos: la Revolución francesa, la Revolución industrial y el surgimiento del romanticismo[25]. A la pregunta de por qué millones de personas han estado dispuestas a entregar su vida por el nacionalismo, la respuesta de Hayes es que

> el nacionalismo se ha convertido para un extenso número de personas en una auténtica religión, capaz de generar esta emoción profunda y convincente que es esencialmente de carácter religioso[26].

En su opinión, los seres humanos poseen un «sentido religioso» tan profundo que tenían que darle expresión de una u otra forma. Y cuando las religiones establecidas fueron perdiendo progresivamente su poder, «las masas» se vieron cada vez más empujadas a la «fe y a la afirmación del Estado nacional». Según Hayes,

> el nacionalismo, como cualquier otra religión, es en gran medida una función social, y sus ritos principales son ritos de carácter público, es decir, que se realizan en nombre de y para la salvación de toda la comunidad.

De aquí que, ahora, el individuo nazca dentro de un Estado nacional de la misma manera que antes nacía dentro de la Iglesia, y la inclusión de su nacimiento en el Registro Civil se corresponde con el rito bautismal de su inclusión en la Iglesia[27].

En su segundo libro de 1931, *La evolución histórica del nacionalismo moderno*, Hayes ofrece un análisis del nacionalismo «como un cuerpo de doctrinas, como una filosofía política», cuyo recorrido empieza en el siglo XVIII y en el que identifica cuatro tipos de nacionalismo: un primer tipo, al que denomina «humanista», y que sitúa en la época de la Ilustración, siendo sus representantes Henry St. John, vizconde de Bolingbroke, Jean-Jacques Rousseau y Johann G. Herder, quienes coincidían en considerar el nacionalismo como un escalón inevitable y deseable en el progreso humano; un segundo tipo, al que Hayes denomina «nacionalismo jacobino», se

hizo presente durante la Revolución francesa y se caracterizó por el celo y la intolerancia de los revolucionarios franceses en la imposición de su doctrina de autodeterminación por toda Europa; un tercer tipo, el «nacionalismo tradicional», lo encuentra formulado en la obras de Edmund Burke, en el vizconde De Bonald o en Friedrich Schlegel, al final del siglo XVIII y en la época de la Restauración monárquica tras la derrota de Napoleón, caracterizándose por combatir la idea de la soberanía del Estado nacional; y un cuarto tipo, al que Hayes denomina «nacionalismo liberal», lo encontraba representado por un inglés como Jeremy Bentham, un francés como François Guizot, un alemán como Carl Welcker o un italiano como Giuseppe Mazzini. Lo común a todos ellos era su posición de que

> cada *nationality* debía ser una unidad política con un gobierno nacional independiente, que acabara con el despotismo, la aristocracia, la influencia eclesiástica y que garantizara la libertad de cada ciudadano[28].

Hayes reconocía, sin embargo, que en su *Evolución histórica del nacionalismo* exponía cómo se había formulado el nacionalismo, en el sentido de una filosofía política, pero que no había investigado por qué el nacionalismo se había expandido en los últimos dos siglos, y por ese mismo desconocimiento de las causas de su difusión señalaba que no se podría decir nada con precisión sobre el futuro del nacionalismo[29].

También en el período de entreguerras, el filósofo e historiador Hans Kohn (1891-1971) llevó a cabo numerosas contribuciones sobre el nacionalismo[30]. Uno de sus libros, *La idea del nacionalismo. Un estudio sobre sus orígenes y antecedentes*, publicado en 1944, se convirtió en un libro de referencia después de la Segunda Guerra Mundial.

Hans Kohn entiende el nacionalismo básicamente como un «estado de ánimo», como un sentimiento complejo, que es diferente del sentimiento natural y específico que se tiene respecto a la familia y al hogar. Se trata, según él, de un «estado de ánimo» moderno que desde la Revolución francesa se ha ido convirtiendo en algo

cada vez más común para la humanidad[31]; un fenómeno moderno que ha ido asociado a la industrialización y la democracia; un sentimiento colectivo que se ha convertido en la máxima expresión de lealtad de los hombres, hasta el punto de que distintas civilizaciones, que hasta este período moderno habían seguido caminos diferentes, están siendo dominadas cada vez más por este sentimiento de grupo[32]. En definitiva, el nacionalismo para Hans Kohn es un «estado de ánimo» que, al igual que Hayes, sitúa la lealtad suprema del hombre en el Estado nacional.

Kohn da especial relevancia a la conexión entre nacionalismo y democracia, sin dejar por ello de señalar al mismo tiempo las diferencias existentes entre los dos conceptos. Ambos son ciertamente fenómenos modernos surgidos de condiciones similares, pero se refieren a distintos aspectos del ser humano. Mientras que el nacionalismo hunde sus raíces en el ámbito de los sentimientos de grupo, la democracia se basa en la fe en la libertad y en la igualdad de cada individuo, a las que añade, como un movimiento universal, la fraternidad entre todos los hombres. La fusión entre democracia y nacionalismo le dio a la democracia el marco concreto para que ésta pudiera realizarse, pero a la vez las distintas condiciones geográficas y el distinto desarrollo histórico y social de los Estados dieron lugar a la aparición de distintos nacionalismos[33]. La tipología de los nacionalismos que presenta Hans Kohn tiene en cuenta en un primer plano estas diferencias en el desarrollo histórico de los Estados, y así establece una tipología que ha tenido una amplia recepción posteriormente: la distinción entre un «nacionalismo occidental» y un «nacionalismo no occidental».

Según Kohn, el Occidente –Inglaterra, Francia, Estados Unidos– experimentó el ascenso del nacionalismo cuando ya tenían un territorio estatal delimitado y una fuerte clase media; en estos Estados, el nacionalismo tenía un carácter político y económico. Por el contrario, en Alemania y en el resto de la Europa central –que tuvieron una industrialización tardía y sus clases medias estaban poco desarrolladas y débiles–, el nacionalismo se expresó primeramente en el ámbito cultural. Así que mientras el nacionalismo

occidental se plasmó en un sistema político democrático, el nacionalismo de las áreas no occidentales –donde las fronteras estatales raramente coincidían con las nacionalidades– se desarrolló como una protesta contra los Estados existentes, y no para transformarlos en Estados democráticos, sino más bien para rediseñar las fronteras políticas con criterios étnicos[34].

Dentro de este mismo período de entreguerras cabe señalar la publicación de un *Informe sobre nacionalismo* elaborado, en 1939, por el Real Instituto de Asuntos Internacionales de Londres, en el que, además de señalar que el nacionalismo es un fenómeno moderno, éste es entendido como «un sentimiento» que se pone en relación directa con el establecimiento del Estado moderno[35]. El *Informe*, realizado bajo la dirección de Edward H. Carr, profesor Woodrow Wilson de Política Internacional en el University College de Gales entre 1936 y 1947[36], destacaba la complejidad de la cuestión del nacionalismo y su necesidad de abordarlo de manera interdisciplinar –desde la historia, la antropología, la psicología de grupos, la sociología–, y consideraba totalmente insatisfactoria una explicación monocausal del sentimiento nacional.

Una de las conclusiones a la que llegaba el *Informe* era que las naciones no habían surgido en un sentido moderno hasta el final de la Edad Media, cuando los procesos de centralización del poder político tuvieron en cuenta «los sentimientos y las tendencias inherentes a la naturaleza humana»[37]. En definitiva, el *Informe* estaba señalando el carácter funcional del sentimiento nacional para la creación de los Estados modernos. En estos procesos de centralización del poder los autores del *Informe* destacaron la presencia de varios factores:

1) El fomento de una lengua común –rompiendo el monopolio del uso del latín entre las clases dirigentes– por la necesidad de llevar las decisiones y las órdenes del poder a un amplio territorio que se había ido homogeneizando.

2) La creación de una cultura homogénea y de unas pautas de comportamiento asimismo homogéneas mediante la aprobación de

nuevas leyes por parte del poder político.

3) El incremento del número de personas que, con el crecimiento de una nueva clase de comerciantes, sentían que tenían que aportar algo.

4) El establecimiento de una educación y una cultura seculares, posibilitadas por la llegada de la imprenta, que fueron configurando maneras diferenciadas del sentido de la pertenencia en los distintos países.

5) La presencia de manifestaciones de hostilidad entre los diferentes grupos nacionales, que reforzaban los efectos de los cuatro fenómenos anteriores[38].

De todos modos, los autores del *Informe* eran muy conscientes de que el concepto de «nación» no era fácil de definir y que no podía asumirse que existiera un único concepto, pues se daban enormes diferencias de participación en la nación por parte de sus distintos integrantes, si bien podían constatar que el Estado nacional había ido asumiendo la lealtad que antes le había sido entregada a la religión, produciéndose la necesidad de una nueva forma de legitimidad «moral y emocional a la vez que racional»[39]. A pesar de las diferencias constatadas, el *Informe* establece una clara tipología dualista: el nacionalismo seguido por Inglaterra y Francia, y el nacionalismo desarrollado en Alemania. El nacionalismo de tipo occidental se había entendido bien con los principios de la Ilustración, mientras que, por el contrario, el sentimiento nacional alemán había alcanzado una conciencia política en la lucha por su propia existencia nacional, y había asumido así la forma de un «deseo apasionado» de afirmación nacional, a costa del universalismo cosmopolita si era preciso. El resumen de esta contraposición entre ambos tipos de nacionalismo lo condensan los autores del *Informe* en las palabras siguientes:

> La nación se convirtió para los alemanes en un bien absoluto, algo que nunca había sido así en los países occidentales, y así se mantuvo[40].

Y refiriéndose a la Primera Guerra Mundial, los autores del *Informe* afirmaban que el nacionalismo había asumido su forma más amenazante en aquellos Estados que tenían menos razones para estar satisfechos con los resultados de la guerra, y cuyos gobiernos, por lo tanto, tenían menos capacidad para mantener la cohesión nacional sin apelar a las formas extremas de «sentimiento nacional»[41]. Por lo que respecta a la novedad o antigüedad del nacionalismo, el *Informe* concluía que el nacionalismo era una doctrina política relativamente nueva, aunque las naciones podían haber tenido una larga historia como unidades culturales[42].

4.3. Las primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial: Edward H. Carr, Louis L. Snyder, Karl W. Deutsch, Elie Kedourie.

Tras la Segunda Guerra Mundial se incrementaron las investigaciones sobre el nacionalismo, en las que se utilizaban conceptos y planteamientos anteriores, a la vez que surgieron nuevas propuestas para el análisis, concretamente desde la perspectiva de historia de las ideas.

Edward H. Carr publicó su libro *Nacionalismo y después* en 1945, siendo reeditado varias veces posteriormente[43]. Como ya había afirmado Carr en el *Informe* del Real Instituto de Asuntos Internacionales de Londres, de 1939, el nacionalismo es un fenómeno moderno, pues se había ido abriendo paso a lo largo de los últimos tres o cuatro siglos. Las naciones eran para Edward H. Carr el resultado de la quiebra del sistema preindustrial del mundo cristiano. Y en ese largo proceso de transformación de la sociedad agraria, preindustrial, Carr distinguía tres períodos: en el primero, que se había extendido hasta la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, se había producido la disolución gradual de la unidad entre «Imperio» e «Iglesia», y se habían establecido Estados nacionales, en los que la nación había sido declarada soberana[44]. En el segundo período, que cubría todo el siglo XIX –desde el final de las

guerras napoleónicas hasta 1914–, el nacionalismo se había convertido en un sentimiento de masas influido por la progresiva democratización del sufragio[45]. Y en el tercer período, que se extendía entre las dos guerras mundiales, el nacionalismo se había desarrollado en un contexto en el que destacaba el incremento del número de naciones, la consolidación de nuevas clases sociales –las clases obreras– y el ascenso a un primer plano de los intereses económicos[46].

El estudio del nacionalismo alemán se convirtió en un tema central de historiadores como Louis Leo Snyder (1907-1993), profesor de Historia de Alemania en el City College de Nueva York, quien dedicó varios libros a su especialidad histórica. Su primer libro sobre el tema, *Nacionalismo alemán: la tragedia de un pueblo. Extremismo contra liberalismo en la Historia moderna alemana*, apareció en 1952[47]. En él seguía la habitual tipología del nacionalismo de la época, que diferenciaba entre el nacionalismo alemán y el nacionalismo inglés o francés, y hacía suya también la definición de nacionalismo que habían formulado Carlton Hayes y Hans Kohn en las décadas anteriores. En ese sentido, Louis Snyder entendía el nacionalismo como

> un estado de ánimo, como un sentimiento o una sensación de un grupo de gentes que viven en un área geográfica bien delimitada, que hablan un idioma común, que poseen una literatura en la que se han expresado las aspiraciones de la nación, que poseen héroes nacionales y, en algunos casos, tienen una religión común[48].

Cuando Snyder se refiere al nacionalismo alemán afirma que el sentimiento nacional alemán ha tenido una evolución peculiar, no casual, sino derivada de profundas raíces de su propia tradición e historia. Esta peculiaridad consiste en que en Alemania no se había producido una síntesis entre nacionalismo y liberalismo, como sí había ocurrido, por ejemplo, en Inglaterra o en Francia. La razón de ello está, según Snyder, en que esa síntesis había sido posible en

Inglaterra gracias a su sistema político de monarquía parlamentaria que tenía ya varios siglos de existencia. En Alemania, por el contrario, el nacionalismo había llegado más tarde, con una clara diferencia de varios siglos respecto a Inglaterra y Francia, y este retraso político-cultural había tenido consecuencias desastrosas para Alemania. Debido a este retraso nacional, la política prusiana de unificación alemana durante el siglo XIX no había tenido como objetivo la emancipación de la clase media liberal, lo que sí había ocurrido en el Occidente europeo –en donde los racionalistas occidentales colocaron al «hombre» como guía y meta de la historia–, sino que los prusianos habían sustituido ese objetivo por el del Estado:

> Donde los racionalistas explicaban el fundamento del Estado con la teoría del contrato social, los prusianos habían puesto su fundamento en el poder político-militar. Donde los racionalistas ponían al Estado, y al individuo, bajo la ley, los prusianos habían puesto al Estado como una entidad que está por encima de la ley. Donde los racionalistas contemplaban la libertad como un derecho individual, los prusianos la habían definido como un derecho social dentro de límites puestos por el Estado[49].

En un segundo libro, *El significado del nacionalismo*[50], publicado en 1954, Louis Snyder estableció una tipología del nacionalismo con cuatro tipos:

1) El *integrative nationalism*, que situaba entre los años 1815 y 1871, y que se podía caracterizar como una «fuerza unificadora»;
2) el *disruptive nationalism*, entre 1871 y 1890, que aplica a las luchas de las minorías en los imperios multinacionales existentes por romper la opresión en que se encontraban;
3) el *aggressive nationalism*, que sitúa entre los años 1890 y 1945, cuando la contraposición existente entre los distintos intereses nacionales desembocó de una manera inevitable en conflictos bélicos;

4) el *contemporary nationalism*, con el que se refiere a las luchas de las colonias europeas contra sus europ9eas[51].

Una innovación relevante en el marco conceptual del estudio del nacionalismo, al asociar nacionalismo e industrialización, se produjo con la obra de Karl Wolfgang Deutsch[52]. Aunque con anterioridad ya se había hablado del carácter moderno del fenómeno del nacionalismo, en la obra de Deutsch aparece con claridad meridiana la vinculación del nacionalismo al proceso de industrialización. En 1953 publicó un libro con el título de *Nacionalismo y comunicación social*[53].

Deutsch concibe el nacionalismo en función del proceso de modernización y de industrialización, es decir, como un resultado «semiautomático» de estos procesos más que como un producto de unas ideas o unas doctrinas específicas. El nacionalismo, para él, es una respuesta específica a los cambios sociales que se produjeron cuando los hombres abandonaron la seguridad de sus aldeas y de las culturas populares por la movilidad y la incertidumbre generada por los viajes, la vida en las ciudades y en los mercados, por la política y la guerra, y por otras posibilidades de obtener riqueza, a la vez que experimentaban el sentimiento de la pérdida del sentido y de la seguridad que habían tenido sus vidas y el sentimiento de la soledad: «El nacionalismo es una respuesta a este doble desafío de oportunidad y de inseguridad, de poder y de soledad»[54].

La nueva forma de organización social, a pesar de todo, dice, se demuestra rápidamente como más eficaz que las viejas sociedades jerarquizadas, y fomenta la formación de las naciones cuando los individuos pueden comunicarse entre sí (a través de medios lingüísticos o de otro tipo) de una manera más efectiva que la que podrían desarrollar con otras personas ajenas a ellos. Es decir, en la era moderna industrial la comunicación se hace más intensa en unas zonas determinadas y adquiere un nuevo significado: el aumento del número de personas con capacidad para transmitir información entre individuos y grupos crea comunidades y culturas nacionales[55].

Deutsch enumera los cinco procesos que transformaron la sociedad prenacional –en la que una delgada élite se encontraba frente a la gran masa de la población pasiva– en una sociedad nacional «en comunicación»:

1) El primer proceso fue el de la creación de centros económicos, conectados entre sí por relaciones comerciales.
2) El segundo proceso fue el desarrollo de lenguas estandarizadas a partir de los dialectos existentes.
3) El tercer proceso consistió en la imposición de la lengua por un grupo de intelectuales «forjadores de la nación»: poetas, escritores, historiadores; asociaciones culturales y deportivas; y la difusión de símbolos nacionales, como las banderas u otros.
4) El cuarto proceso fue la difusión del sentimiento de formar parte de una comunidad como base para la comunicación social, para compartir experiencias.
5) El quinto proceso fue la creación de un pueblo basado precisamente en la comunicación: la integración política en un Estado[56]

Una perspectiva metodológica distinta para analizar el nacionalismo fue la utilizada por el profesor de la London School of Economics, Elie Kedourie (1926-1992)[57]. Desde la perspectiva de la historia de las ideas, Kedourie entiende por nacionalismo una «doctrina» que aparece en Europa a comienzos del siglo XIX, cuyas ideas fundamentales eran las siguientes: la humanidad está dividida en naciones que pueden ser reconocidas por la posesión de ciertas características que pueden ser constatadas; el único tipo de gobierno legítimo es el autogobierno nacional; la doctrina nacionalista pretende suministrar el criterio para determinar qué grupo de población humana debe disfrutar de un gobierno propio.

La tipificación del nacionalismo como una «doctrina», en vez de considerarlo, por ejemplo, como el sentimiento colectivo de un grupo humano o como un instrumento argumentativo que utiliza un movimiento político para lograr el autogobierno nacional, tiene directamente que ver con la perspectiva teórico-metodológica de la

historia de las ideas en la que se ubica Kedourie. Por ello, lo define como una doctrina inventada y difundida por intelectuales europeos en un momento histórico concreto, los cuales combinaron algunos conceptos fundamentales del pensamiento europeo –como el de la autodeterminación moral de los hombres y el de identidad cultural nacional de una colectividad– de tal manera que dieron lugar a la doctrina nacionalista.

Desde la perspectiva de Kedourie, el nacionalismo no es más que un tipo de «política ideológica», es decir, la imposición de unas ideas en el ámbito político, que él diferencia expresamente de la «política constitucional», es decir, la actividad política que atiende a los intereses comunes de una sociedad concreta partiendo de la realidad del mundo tal como es. Esta contraposición entre estas dos perspectivas políticas –la ideológica y la constitucional/práctica– es especialmente clara en la Introducción a la cuarta edición de su libro *Nationalism*, publicado en 1993 con carácter póstumo:

> [La política ideológica] se preocupa por establecer un estado de cosas en la sociedad y el Estado tal que todos, como se dice en las novelas antiguas, vivan felices para siempre. Para ello, el ideólogo considerará al Estado y a la sociedad como un lienzo que hay que limpiar para poder pintar su visión de la justicia, la virtud y la felicidad en esta tabula rasa [mientras que] en la política constitucional, el objetivo es atender a los intereses comunes de una sociedad concreta, protegerla de las agresiones externas, mediar en los desacuerdos y conflictos entre los distintos grupos a través de las instituciones políticas, la legislación y la administración de justicia, y defender la ley por encima de los intereses particulares, por muy importantes o poderosos que sean (…)[58].

Para Kedourie, analizar el nacionalismo desde otra perspectiva que no fuera la de las «ideas», la de la «doctrina», significaría caer en la «tentación sociológica»[59]. Abordar el nacionalismo, por ejemplo, como nacido de la etnicidad (es decir, una identidad no basada en las ideas sino en la sangre) o entenderlo como la

expresión ideológica de un interés previo (el interés de una clase, por ejemplo) o considerarlo como un elemento retórico (como la justificación de una acción) no captaría, para Kedourie, el poder novedoso y transformador de la doctrina nacionalista.

En el epílogo a la cuarta edición de su *Nationalism* (1993) aporta igualmente una clarificación sobre su perspectiva y su método cuando escribe:

> Narrar la difusión, la influencia y el funcionamiento del nacionalismo en los distintos Estados es escribir la historia de los acontecimientos, más que escribir la historia de las ideas. Se trata de entender la política en su tiempo, lugar y circunstancias particulares, y de seguir la actividad de agentes políticos concretos que actúan en el contexto de sus propias condiciones específicas y peculiares. Pero la coherencia de los acontecimientos contingentes no es la misma que la coherencia de las ideas contingentes, y el historiador tiene que ordenar su estrategia de manera consecuente: [preparar] «los caballos para la carrera»[60].

En el origen de la doctrina nacionalista en Europa, Kedourie le asigna un papel clave en su formulación a Immanuel Kant, y lo hace porque encuentra en Kant la formulación que éste había hecho sobre la fundamentación de la moral. Kedourie señala que cuando la filosofía de la Ilustración parecía indicar que la base del conocimiento eran nuestros sentidos (más que la revelación divina), surgió entonces la pregunta de cómo podrían los filósofos de la época afirmar que la libertad y la igualdad humanas eran «derechos naturales del hombre». Dicho de otra manera, en ausencia de lo divino para fundamentar esa afirmación ¿qué es lo que da legitimidad a las acciones humanas?

Kedourie encuentra la respuesta en *La crítica de la razón práctica de Kant* (1788): las normas éticas tenían que ser independientes del conocimiento suministrado a partir de nuestros sentidos. Y la conclusión a la que se llegaba era que el hombre sólo era libre cuando obedecía las leyes morales que encontraba dentro de sí

mismo, es decir, leyes que nunca podrían derivarse de ninguna realidad externa al propio individuo. Este era un pensamiento revolucionario en su momento, pues, según explica Kedourie, a los ojos de esta teoría el individuo no es un mero elemento del orden natural y poseedor, como tal, del derecho a la libertad y a la igualdad, sino que es más bien el individuo el que, gracias a las normas descubiertas por él mismo y autoimpuestas a sí mismo, se cualifica como un ser libre y moral. Según Kedourie, el propio Kant no llegó a vincular estas ideas explícitamente con la política, pero considera que el argumento kantiano de que «la moralidad procede de las propias leyes que el individuo se impone a sí mismo» era un argumento que estaba destinado a causar problemas cuando los filósofos poskantianos lo aplicaron a conceptos de libertad individual y al papel del Estado en relación con los individuos[61].

Kedourie considera que esto fue lo que ocurrió con el filósofo Fichte y otros pensadores, que partiendo de la argumentación de que el mundo asume realidad y coherencia en tanto que es producto de la conciencia humana[62], dedujeron de ahí una teoría del Estado en la que éste no era ya considerado como un conjunto de individuos que se reunían en sociedad para proteger sus propios intereses, sino que lo consideraron como algo más elevado que el individuo, el cual sólo podía alcanzar su verdadera libertad con una plena identificación con el Estado. De ahí que, señala Kedourie, el libro de Fichte *El Estado comercial cerrado* (1800) intentara demostrar que la verdadera libertad del individuo sólo podía garantizarse en un Estado que regulara la vida de sus ciudadanos hasta el más mínimo detalle.

Esta filosofía del Estado y de la historia fue modificada posteriormente, según Kedourie, con la inclusión de un nuevo elemento en la idea de la nacionalidad: el énfasis en la lengua como expresión de la nacionalidad. Kedourie trae aquí la aportación de Herder de que el lenguaje no estaba determinado por Dios, como se había pensado anteriormente, sino que era más bien una combinación de cosas y acontecimientos con las emociones que suscitaban en el hombre[63]. Desde esta vinculación del lenguaje con

la comunidad nacional, se extrajeron entonces las consecuencias prácticas, políticas, a favor de la soberanía de la nación, pues un grupo humano absorbido dentro de un Estado extranjero estaría condenado a muerte. El idioma se transformaría así en un asunto político por el que los hombres estarían dispuestos a eliminarse unos a otros[64].

Por otro lado, no obstante, Kedourie pensaba que el surgimiento del nacionalismo no fue algo predeterminado, pues en el momento en que se estaba formulando la doctrina nacionalista, Europa se encontraba en una situación de especial agitación, tras la Revolución francesa y la Revolución industrial, en la que las rupturas y las inquietudes generadas por ellas en la transmisión de los hábitos políticos de una generación a otra hicieron aflorar la necesidad de una idea que satisficiera el innato deseo humano de poseer un sentido de pertenencia, ya que la cultura de la generación anterior no resultaba adecuada para poder satisfacerlo. Escribe Kedourie que cuando se despoja a la doctrina nacionalista de su metafísica y de sus consignas –las cuales no pueden explicar adecuadamente el frenesí que provocaban en sus seguidores–,

> se ve que tales movimientos [nacionalistas] satisfacen una necesidad, una aspiración. Dicho de la manera más simple, la necesidad es la de pertenecer juntos dentro de una comunidad cohesionada y estable. Esta necesidad es satisfecha normalmente por la familia, el grupo local, la comunidad religiosa. En el último siglo y medio, estas instituciones de todo el mundo han tenido que soportar el peso de violentos cambios sociales e intelectuales, y no es casualidad que el nacionalismo fuera más intenso en el momento y en el lugar en que esas instituciones tenían poca resistencia y estaban mal preparadas para resistir los poderosos ataques a los que se vieron expuestas[65].

La exposición de Kedourie sobre el origen de la doctrina nacionalista y el papel de los intelectuales en su creación va acompañada de una crítica a los elementos integrados en la definición que había dado del nacionalismo en *Nationalism*, en 1960.

En la cuarta edición, póstuma, de este libro, en 1993, señala expresamente que se puede demostrar que cada elemento de esa definición, que él considera concisa pero razonablemente completa, es erróneo. Su crítica se resume en que la humanidad no está dividida de una manera natural en naciones, que las características de una nación no se pueden determinar fácilmente ni pertenecen a ella de manera exclusiva, y que el autogobierno nacional no es el único tipo legítimo de gobierno, pues esta afirmación descarta caprichosamente la gran variedad de acuerdos políticos a los que los hombres han dado su asentimiento y lealtad[66].

Kedourie reconoce, no obstante, que la idea de que la humanidad debe organizarse en Estados nacionales no parece estar fuera de lugar en la historia europea, pues parece que fue algo habitual en Europa, tras la desaparición del Imperio romano, con su fragmentación feudal, sus ciudades libres, sus repúblicas soberanas y monarquías en continua rivalidad y conflicto. Esta multiplicidad de autoridades políticas, de «Estados», parecería dar verosimilitud a la doctrina nacionalista de la existencia de un mundo formado por «Estados nacionales».

Pero Kedourie añade tajante que en Europa los «Estados nacionales no son el resultado de un desarrollo natural». Y al referirse al nacionalismo de Asia y África en su libro de 1970, *Nationalism in Africa and Asia,* lo califica de «artificial» e importado, falto de coherencia. En Asia, escribe, la política típica había sido la del Imperio chino, o el Imperio de los mogoles, o el Imperio otomano, es decir, grandes áreas territoriales administradas por una burocracia controlada por un omnipotente poder central. En África, por el contrario, antes de la llegada de los europeos existían formas de gobierno tribal, que ya habían sido eliminadas en el despotismo asiático y en el policentrismo europeo. Sobre esta forma de gobierno africana escribe que era

> una forma primitiva, con poca articulación y poca complejidad, sin capacidad alguna para resistir el choque con la formidable organización de Europa y careciendo por completo de un conocimiento como el que suministra Aristóteles para la *polis,*

> Kautilya para el despotismo oriental o Hegel para el Estado europeo.

De manera global afirma el carácter extraño del nacionalismo en Asia y África,

> que no es algo autóctono de estas zonas ni una tendencia irresistible del espíritu humano en todas partes, sino una importación de Europa claramente con la marca de su origen.[67]

En el libro de 1970 Kedourie muestra cómo el nacionalismo en esos continentes fue una doctrina inventada por intelectuales de esos territorios con conceptos procedentes de Europa. Las ideas que transmitían las publicaciones europeas fueron conocidas en primer lugar por las personas que sabían leer las lenguas europeas y estaban más o menos familiarizados con la historia europea. Para estas personas, las innovaciones europeas –la administración científica y organizada, los nuevos modos de la economía, la alfabetización– demostraban que Europa era técnicamente potente e intelectualmente superior, y las sociedades tradicionales asiáticas o africanas salían mal paradas en la comparación con Europa. La alfabetización de la población condujo generalmente, señala Kedourie, a un descontento hacia la situación existente en sus territorios y a un deseo de adoptar esos «principios» europeos que eran vistos como la causa de la superioridad europea. Los alfabetizados en las lenguas y en el pensamiento europeo se alejaban de sus sociedades tradicionales y se convirtieron en el núcleo y la vanguardia de una oposición radical e intransigente, y en el ariete para derribar las instituciones anticuadas y oscurantistas[68]. Y a medida que la europeización de la economía y de la política involucraba a un número cada vez mayor de personas en el vertiginoso y doloroso cambio,

> estos núcleos de intelectuales se encontraron con la posibilidad de apelar a una masa desorientada que sin duda sentía los

dolores y las molestias de su condición, pero que era incapaz de diagnosticarse a sí misma y darse la receta para su malestar.

Kedourie añade que estas ideas que llegaban de Europa a las sociedades tradicionales fueron una selección fortuita, y generalmente errónea, de la mezcla incoherente de las tradiciones europeas, también incoherentes en sí mismas. Y una de estas ideas incoherentes fue el nacionalismo. Concebido y totalmente elaborado en Europa, conoció durante el siglo XIX una prodigiosa popularidad en la propia Europa y se transmitió y se extendió a Asia y África, donde su popularidad llegó a ser tan grande como en Europa[69]. Casi todo el nacionalismo en Asia o África, considerado como esquema de pensamiento o como programa de acción, adolece, según Kedourie, de artificialidad, y donde más se observa esta situación es precisamente en la idea del Estado nacional. Kedourie pone como ejemplo Pakistán y los argumentos dados por Choudhary Rahmat Ali para justificar la creación de «Pakistán», un nombre que se inventó él mismo[70]:

> Los problemas, miedos y aspiraciones de los musulmanes de la India con toda su historia de conquistadores y gobernantes de la India mogol, y como una minoría temerosa en la India británica, se convirtieron en una ideología nacionalista que exigía de los musulmanes indios que se llamaran *Paks,* que *Pak* se llamara una nación, que la nación *Pak* fuera considerada como un Estado nacional, y que el Estado nacional fuera considerado como existente desde antiguo en un territorio conocido como *Pakistán*. Estos son los triunfos de la doctrina [nacionalista][71].

4.4. 1982-1983: M. Rainer Lepsius, John Breuilly, Ernest Gellner, Erich J. Hobsbawm, Benedict Anderson y el «modernismo» clásico

Los conceptos de «nación» y las tipologías elaboradas a lo largo de los primeros setenta años del siglo XX han sido sometidas a una crítica en las dos últimas décadas de ese siglo. Los teóricos denominados «modernistas» mantienen el carácter moderno del nacionalismo, en el que habían insistido algunos de los autores mencionados anteriormente, y profundizan en esa relación entre nacionalismo y modernidad. Otras tipologías dualistas de la nación –nación cultural/nación política, nación occidental/nación no occidental– van a ser continuadas, pero también desechadas. Hemos visto que estas tipologías elaboradas sobre el concepto de «nación» tenían mayoritariamente una referencia específica al caso alemán, en especial, tras la Segunda Guerra Mundial, pero ahora se ensancha la perspectiva para abarcar a grandes regiones del mundo.

A comienzos de los años ochenta del siglo XX el sociológo alemán M. Rainer Lepsius (1928-2014) va más allá de la tipología nación cultural/nación política y habla de cuatro conceptos de nación que pueden ser aplicados a la historia de Alemania con mayor capacidad analítica que la mencionada tipología dualista. Lepsius, catedrático de Sociología en las Universidades de Mannheim y Heidelberg, escribió en 1982 un artículo sobre nación y nacionalismo en Alemania, en el que presenta varios conceptos de «nación» que resultan de aplicación a distintos momentos históricos y en los que se puede constatar el carácter polisémico del concepto de nación y, consiguientemente, del nacionalismo.

Para Lepsius, la nación no es un sistema u orden natural e inequívoco de la vida social –pues ha ido cambiando a lo largo del tiempo y se ha ido adaptando a las diferentes situaciones de poder del desarrollo histórico–, sino que es un «orden imaginado, culturalmente construido, que define a una colectividad de personas como una unidad», unidad que viene determinada por distintos criterios (étnicos, culturales, jurídico-políticos) o por una combinación de ellos. Estas colectividades de personas forman entre sí una «asociación de solidaridad nacional»[72]. Los cuatro tipos de nación que él establece son los siguientes:

1) *La nación-pueblo* se refiere a una colectividad humana que comparte una misma procedencia étnica, la cual puede permitir una relación de igualdad entre los miembros de ese pueblo, a la vez que marca una diferencia respecto a otras colectividades étnicas. Pero sobre la homogeneidad étnica de una nación señala Lepsius que tampoco es algo «natural», pues en gran medida es resultado de una identidad establecida cultural o políticamente. Y observa asimismo que, con la idea de la nación como un pueblo, surgen problemas cuando la unidad étnica no posee una unidad territorial por el hecho de la dispersión territorial de los asentamientos de una determinada población, lo cual lleva a exclusiones o discriminaciones dentro de una misma nación-pueblo. Menciona que, en el caso de la Europa central y suroriental, esa heterogeneidad étnica ha dado lugar a conflictos a causa de la delimitación de las fronteras entre las naciones-pueblo y a problemas de discriminación de las minorías étnicas. En la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, la disolución de las entidades políticas del multiétnico Imperio otomano y de la multiétnica monarquía de los Habsburgo no produjo Estados nacionales étnicamente homogéneos, y las minorías alemanas asentadas en esos territorios se utilizaron después como fundamento de una reivindicación de cohesión territorial, no sólo formulada por alemanes, sino también por los húngaros o por los pueblos eslavos.

Por otro lado, la nación-pueblo es concebida como una entidad prepolítica, en la que el individuo está integrado como miembro de la etnia, y de ahí no sólo no se deriva una obligación de resaltar los derechos individuales de la ciudadanía política como el criterio definidor de la pertenencia a la nación, sino que puede conducir incluso a todo lo contrario, a restringir los derechos cívicos en nombre de los intereses colectivos del pueblo. En el caso alemán, esta delimitación racial del pueblo bajo el nacionalsocialismo condujo a la disolución del pueblo alemán en un pueblo ario-germano, que ya no era el propio «pueblo alemán» que la historia y la cultura habían configurado[73].

2) *La nación cultural* –aquella comunidad que se caracteriza porque sus miembros poseen una misma cultura– ha tenido una

clara significación en la historia alemana, y en algunos períodos ha desempeñado el papel de sustituir a la «nación política» o de ser un complemento de la misma; por ejemplo, sustituyó al Imperio alemán en el siglo XVIII, que se había fragmentado en Estados territoriales independientes, mostrándose entonces una igualdad cultural frente a la desigualdad política. El concepto de «nación cultural» se podía aplicar también a la existencia de minorías alemanas en el centro y sureste de Europa, así como al hecho de que los dos Estados alemanes más potentes –Austria y Prusia, que eran al mismo tiempo potencias europeas– eran entidades heterogéneas desde el punto de vista étnico. Es decir, el concepto de «nación cultural» tiene una fuerte capacidad para la interpretación de la realidad histórica alemana, incluso para la época tras la unificación del *Deutsches Reich* en 1871, pues el Estado formado entonces no incluía metrópolis de cultura alemana como Viena, Zúrich, Basilea o Praga. Pero el *Deutsches Reich* pronto se vio a sí mismo como el Estado nacional del pueblo alemán y relegó a los territorios germanófonos de Austria y Suiza a la categoría residual de «nación cultural alemana»[74]. Después de la Primera Guerra Mundial, los austríacos, con mayor intensidad que los alemanes del *Deutsches Reich*, intentaron la incorporación de la «Austria alemana» *(Deutsch-Österreich)* al nuevo Estado alemán, pues para ellos, tras la caída de la monarquía de los Habsburgo, no había fundamento alguno para que esa parte de la nación cultural alemana se construyera un Estado político propio independiente[75].

3) El concepto *nación-clase* fue un nuevo concepto que establecieron los dirigentes de la República Democrática Alemana, creada tras la Segunda Guerra Mundial, para formar una identidad nacional distinta a la de la República Federal de Alemania: una «nación alemana socialista» sobre la base de la igualdad de clase. Este nuevo concepto de nación pretendía vincular la idea de la soberanía popular con un gobierno no democrático, pues se suponía que la legitimidad reside en los intereses colectivos de una entidad histórico-filosófica –la clase–, quedando el ejercicio del gobierno desvinculado de los intereses concretos de los individuos y confiada

la interpretación de los intereses colectivos a élites seleccionadas para ello[76]. En esta fusión se presenta una similitud funcional al concepto de nación-pueblo.

4) La *nación de ciudadanos* (*Staatsbürgernation*) –aquella que se constituye a través de los derechos individuales de igualdad política y de los procedimientos de legitimación democrática del gobierno por parte de los ciudadanos– precisa con mayor claridad, según Lepsius, algo que el mero concepto de «nación política» no especificaba, pues en éste última no se señalaba ningún criterio concreto para la idea de nación. La «nación política» o «nación estatal» sólo expresa la idea de un Estado, de una constitución política, sin indicar un contenido preciso para su constitución, mientras que «nación de ciudadanos» sí contiene un criterio específico para la construcción de una nación, que la distingue de la «nación-pueblo», la «nación cultural» o la «nación-clase». En el concepto de «nación de ciudadanos» queda en un primer plano, pues es su núcleo, la igualdad política de sus miembros[77]. Pero Lepsius señala al mismo tiempo que la «nación de ciudadanos» se mezcla con elementos de la «nación-pueblo» y de la «nación cultural», y con el hecho de que la nación democrática se ha ido produciendo a lo largo de la historia de una manera gradual. Esto quiere decir que la «nación de ciudadanos» está apoyada en sociedades predemocráticas que han ido desarrollando a lo largo de la historia una idea de unidad nacional. Y por eso concluye que, en la historia alemana, únicamente con la República Federal de Alemania –ni siquiera con la República de Weimar– se ha visto una situación en la que la legitimación del nuevo Estado sólo fuera posible a través de los derechos civiles democráticos y de una autodeterminación libre que partiera del principio de la soberanía popular. En relación con la «nación de ciudadanos», en definitiva, los conceptos de «nación-pueblo» y de «nación cultural» tienen un carácter complementario y subordinado desde un punto de vista político.

También en 1982 publicó el profesor de la London School of Economics John Breuilly su libro *Nationalism and the State*, que ha sido considerado un exponente claro de la perspectiva «modernista» para el estudio del nacionalismo, pero con algunas diferencias significativas respecto a otros modernistas.

La tesis principal de John Breuilly es que el nacionalismo es una forma de comportamiento político dentro del Estado moderno y en el sistema de Estados modernos, y no tiene que ver ni brota espontáneamente de una «identidad nacional» previa. En este punto coincide con otros modernistas, pero, a diferencia de ellos, él no busca el origen del nacionalismo en factores estructurales, como podría ser la modernización o el desarrollo económico. Según Breuilly, aunque estos planteamientos puedan resultar útiles en algunos aspectos, no pueden ayudar a entender el nacionalismo de manera general, porque las circunstancias históricas en las que se ha dado el nacionalismo han sido muy diversas entre sí.

Para él, el nacionalismo siempre tiene que ver con la política; la política siempre tiene que ver con el poder; y el poder siempre tiene que ver con el control ejercido por el Estado. No califica de nacionalismo, como ya hemos dicho, el hecho de que en algunas zonas de la Europa medieval existiera una conciencia nacional, pues antes del establecimiento del Estado moderno, la conciencia nacional estaba confinada en la esfera cultural y no tenía una vinculación con la política: solamente cuando se produjo esa conexión se produjo el nacionalismo como «un movimiento político que aspira a ejercer el poder del Estado, o que ejerce el poder estatal justificando sus acciones con argumentos nacionalistas»[78].

Lo dicho hasta ahora no implica para Breuilly que el Estado moderno causara o produjera el nacionalismo como tal, sino solamente que el nacionalismo tiene un sentido importante en algunas situaciones que han estado influenciadas por el Estado moderno. Él reconoce que, en un primer momento, se abrió camino la modernidad en una serie de grandes transformaciones socio-económicas, como la superación del aislamiento local y del control ejercido por las élites locales, y el proceso de urbanización, que

condujeron a tener que redefinir el papel del individuo en una sociedad en cambio; o el impacto del proceso de la centralización política, que hizo posible la movilización de numerosos grupos de la población. Pero, según él, ninguno de estos factores condujo necesariamente al desarrollo del nacionalismo, pues para que el nacionalismo moderno se desarrollara

> fue necesario que los diferentes grupos que buscaban el poder hicieran suya una nueva forma de identidad política, y que el discurso intelectual de la época se convirtiera en una retórica nacionalista de símbolos y ceremonias, lo cual requería una organización y una decisión política.

En resumen, la clave para comprender el nacionalismo está, según Breuilly, en la esfera de la organización y de la acción política, sin que esto signifique, a su vez, que la política sea más importante que los intereses sociales o que la ideología como tal, pues de lo único de que se trata, según él, es buscar las características comunes a los movimientos nacionalistas dentro del contexto político. A diferencia de otros teóricos mencionados en las páginas anteriores, que situaban el origen del nacionalismo en el «deseo de identidad» o en la «necesidad de pertenencia», Breuilly considera que ese planteamiento va más allá del análisis racional, es decir, más allá de la competencia del historiador. Por eso la tipología de los movimientos nacionalistas que él elabora tiene que ver simplemente con si el movimiento en cuestión buscaba la separación de un Estado, la reforma de un Estado existente, la unificación dentro de un Estado o si el movimiento iba dirigido contra a un Estado-nación.

Entre los teóricos «modernistas» destacó especialmente Ernest Gellner (1925-1995), profesor de Filosofía en la London School of Econonomics de Londres en 1962 y profesor de Antropología Social en la Universidad de Cambrigde a partir de 1984[79]. Sus planteamientos filosóficos y antropológicos le llevaron a entender las ideas en función de la organización de la sociedad, pero al mismo tiempo estaba convencido de que se podía obtener un conocimiento objetivo de la sociedad por medio de procedimientos racionales y

empíricos. La sociedad moderna, en función de la que Gellner entendió el nacionalismo, era para él una forma de sociedad claramente diferenciada de la sociedad agraria anterior, pero no creía que la ciencia histórica pudiera dar una explicación de la relación entre modernidad y nacionalismo, precisamente por su planteamiento descriptivo de los fenómenos y por el carácter individualizador de su análisis. Su concepción de la sociedad moderna significaba realmente una ruptura radical con los sistemas sociales existentes, sin que hubiera habido un progreso evolutivo que permitiera entender la sociedad moderna como el resultado de una evolución gradual desde prácticas sociales más antiguas que hubieran sobrevivido en el presente[80].

Con esta concepción de la sociedad moderna, Gellner entiende por nacionalismo un principio político que afirma que debe haber una congruencia entre la unidad nacional y la unidad política[81], y este núcleo central es previo a definir si el nacionalismo es un sentimiento o es un movimiento. Si se entendiera como un sentimiento, se trataría de un sentimiento de irritación suscitado por la inexistencia de esa identidad entre unidad política y unidad nacional, o un sentimiento de satisfacción por haberse realizado esa congruencia. Si el nacionalismo se entendiera como un movimiento, sería precisamente un tipo de movimiento impulsado por esos sentimientos de irritación o de satisfacción. Acorde con su vinculación entre nacionalismo y política, Gellner define también el nacionalismo como

> una teoría de la legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben estar por encima de los límites políticos, y (...) que los ostentadores del poder dentro de un Estado dado no deben diferenciarse del resto de los integrantes de la unidad política[82].

Como puede verse, para Gellner la definición de nacionalismo está subordinada a la de Estado, en el sentido de que el nacionalismo solamente emerge en situaciones en las que se da por supuesta la existencia del Estado, que es «condición necesaria del

nacionalismo, aunque no suficiente»[83]. A este respecto, Ernest Gellner –que sigue explícitamente la definición de Estado dada por Max Weber como monopolio del poder– escribe que

> existe el Estado cuando se ha producido una diferenciación en la sociedad por parte de actores especializados en la conservación del orden, como los tribunales de justicia y la policía. Ellos son el Estado[84].

Definido así el nacionalismo, Gellner encuentra insuficientes las definiciones usuales de nación, tanto la que se refiere a la voluntad de sus miembros de seguir juntos como cuando el concepto de nación se refiere a la existencia de diferencias de carácter cultural. De la definición de nación como una entidad basada en la voluntad de sus miembros, dice que es una definición que se puede aplicar a gran número de asociaciones, grupos, equipos, etc., por no hablar de todo tipo de comunidades y de agrupaciones existentes en la era preindustrial, que no sólo no estaban organizadas por el principio del nacionalismo sino que habían sido más bien su opuesto.

Y respecto a la definición de la nación basada en diferencias de carácter cultural, reconoce que estas últimas son, sin duda, un hecho, pero las fronteras culturales no siempre están bien definidas, o las diferencias culturales no coinciden netamente con los límites de las unidades políticas, ni tampoco con otras unidades sociales basadas en la voluntad de los asociados[85]. Por eso Gellner define la nación por otra vía: las naciones sólo pueden definirse en relación con el nacionalismo, y no al revés, como pudiera esperarse. La «era del nacionalismo» no es la era en la que las naciones se han despertado y se han afirmado políticamente, sino que es

> el nacionalismo el que engendra las naciones, no a la inversa. No puede negarse que el nacionalismo aprovecha –si bien de forma muy selectiva, y a menudo transformándola radicalmente– la multiplicidad de las culturas o la riqueza cultural preexistente, heredada históricamente. Es posible que se hagan revivir lenguas

muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias[86].

Gellner considera además que el principio del nacionalismo está arraigado en nuestra condición actual, es decir, en sí mismo no es accidental o contingente. Los Estados y las naciones sí son contingentes, unos y otras no adolecen de la «misma contingencia». Para el principio nacionalista, Estado y nación están hechos el uno para el otro, y el uno sin el otro es algo incompleto y trágico. Y Gellner no duda de que el Estado pueda haber surgido sin una nación, de la misma manera que hay naciones que han surgido sin las ventajas de tener un Estado propio, pero el carácter contingente de la nación lo recoge en las dos definiciones provisionales que da de la misma: una primera, según la cual

> dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación

y una segunda, según la cual

> dos hombres son de la misma nación si y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación.

En otras palabras, las naciones hacen al hombre; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de entre los hombres. Cuando los unos se reconocen a los otros ciertos deberes y derechos en cuanto miembros de la misma comunidad, es cuando se convierten en nación, pero ninguna de las dos condiciones es suficiente para el nacionalismo. El principio político es el que engendra las naciones[87].

Por último, Gellner construye también una tipología de los nacionalismos combinando tres criterios:

a) El poder (en una sociedad moderna no se puede plantear la posibilidad de que no exista un poder centralizado o de que el poder

esté disperso);

b) El acceso a la educación (como la base que hace a un hombre competente para ocupar la mayoría de los puestos normales en una sociedad moderna, es decir, que le permiten moverse con facilidad en este medio cultural);

c) La identidad o la diversidad cultural (entendiendo cultura no en el sentido de una «cultura superior» o de una «gran tradición, considerada como «superior» o como una «norma» que debiera ser seguida en la vida real, sino en el sentido antropológico, es decir, como el modo de comportamiento y comunicación de los seres humanos).

Combinando estos tres criterios establece el siguiente esquema de ocho tipos/situaciones del nacionalismo:

Significado de las letras y símbolos:

--- significa ausencia de, no existencia

P significa poder;

E significa acceso a la educación;

A, *B* significan culturas concretas.

Números del 1 al 8 : cada una de las ocho líneas representa una situación posible.

Una línea que contenga A y B muestra una situación en la que coexisten dos culturas en un mismo territorio.

Una línea que contenga A y A significa homogeneidad cultural en un territorio.

Cuando A o B aparecen debajo de E y/o de P, el grupo cultural en cuestión tiene acceso a la educación o al poder.

Cuando A o B aparecen debajo de –E o –P, el grupo cultural en cuestión carece de acceso a la educación o al poder.

La situación de un grupo dado se indica por la *E* más cercana y por la *P* que está arriba.

	P	---P
1	E	---E

	A	A	Industrialización temprana sin catalizador étnico
2	A	B	Nacionalismo en los territorios de los Habsburgo (y puntos este y sur)
3	E	E	
	A	A	Industrialización homogénea madura
4	A	B	Nacionalismo occidental liberal clásico
5	---E	E	
	A	A	Situación revolucionaria, pero no nacionalista
6	A	B	Nacionalismo de diáspora
7	---E	E	
	A	A	Situación prenacionalista atípica
8	A	B	Situación prenacionalista típica

En 1983, el mismo año en que Ernest Gellner publicó su libro *Nations and Nationalisms*, Erich J. Hobsbawm (1917-2012), profesor de Historia en el Birkbeck College (Universidad de Londres) entre 1970 y 1982, publicaba un libro, coeditado con Terence Ranger, titulado *La invención de la tradición*. Unos años después, en 1990, publicaría otro libro con el título *Naciones y Nacionalismo desde 1780. Programa, Mito, Realidad*[88].

La tesis central de *La invención de la tradición* es que tradiciones que parecen antiguas, o que se afirman como tales, tienen a menudo un origen bastante reciente, y a veces son inventadas. Esta «tradición inventada» la definía Erich J. Hobsbawm como

> Un conjunto de prácticas, normalmente regidas por normas aceptadas abierta o tácitamente y de carácter ritual o simbólico, que tratan de inculcar determinados valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo que implica automáticamente una continuidad con el pasado[89].

Según él, en períodos históricos de una transformación rápida, como ocurrió en los siglos XVIII y XIX, las instituciones y las tradiciones que habían dado anteriormente soporte a la identidad

social ya no podían mantener la cohesión social, por lo que surgieron nuevas instituciones, movimientos e ideologías (entre ellas el nacionalismo) para desempeñar esa función de cohesionar la sociedad. Subraya con ello que las nuevas formas culturales surgidas eran tan nuevas en relación con las existentes anteriormente que «hubo que inventar incluso la existencia de una continuidad histórica» para que proporcionara el nivel de estabilidad social necesario que requería el funcionamiento de la sociedad industrial[90]. Fue especialmente el aumento progresivo del número de electores en el siglo XIX el que creó una nueva situación en la relación de los ciudadanos con el Estado, la cual hizo que los Estados promovieran una interpretación de la historia e introdujeran celebraciones y prácticas colectivas para inculcar la existencia de una continuidad con el pasado. En *La invención de la tradición* Hobsbawm identifica diferentes tipos de tradiciones inventadas, pero las más prominentes fueron aquellas «que establecen o simbolizan la cohesión social o la pertenencia a grupos, comunidades reales o artificiales», especialmente la nación[91].

Pero Hobsbawm afirma que una teoría del nacionalismo no puede considerar solamente la construcción de la nación «desde arriba», pues precisamente los ejemplos más exitosos de manipulación son aquellos que explotan determinadas prácticas que satisfacen una necesidad sentida por sectores del pueblo[92]. Reconoce sin duda el papel del Estado moderno centralizado en gobernar a sus ciudadanos directamente, y no a través de mediaciones feudales o regionales, pero destaca el hecho de que el Estado tenía ahora que tomar en cuenta el consentimiento de su población en mayor medida que antes (por ejemplo, para el pago de impuestos o para el reclutamiento militar). Por eso dice que

> los Estados y los gobiernos tenían toda la razón para reforzar, si podían, el patriotismo estatal con los sentimientos y símbolos de la «comunidad imaginada», dondequiera y como quiera que se originaran, para concentrarlo en ellos.

Es decir, que el nacionalismo, según Hobsbawm, no se puede entender si no se analiza «desde abajo», en términos de las necesidades, intereses y expectativas de la gente normal. Su perspectiva en el análisis de los orígenes del nacionalismo intenta desnudar una superestructura cultural ilusoria para desvelar la realidad que subyace a esa superestructura[93].

Benedict Anderson (1936-2015), profesor de Estudios Internacionales en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York) hasta 2002, también publicó en 1983 un libro sobre nacionalismo, que iba a obtener una amplísima repercusión: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*[94]. Especialista en el Sudeste Asiático, Benedict Anderson se sintió impulsado a escribir sobre nacionalismo cuando se desencadenó la tercera guerra de Indochina (1978-79), una guerra esta vez entre dos regímenes marxistas –Vietnam y Camboya –, pero que se estaba dirimiendo en términos nacionales. Con ocasión de este enfrentamiento, Anderson constató que lo nacional se había convertido en un criterio de legitimidad política en nuestra época, y *Comunidades imaginadas* pretende mostrar el poder emocional del nacionalismo, además de formular una teoría que pudiera dar una explicación para el hecho de que el nacionalismo hubiera generado tantos y tan grandes sacrificios en los dos últimos siglos[95].

En este libro, Benedict Anderson pone el énfasis en el papel desempeñado por los factores culturales en la creación del nacionalismo, el cual debe ser entendido, en su opinión, como un «tipo concreto de construcción cultural», creada a finales del siglo XVIII con la combinación de fuerzas históricas concretas. El nacionalismo es para él, por tanto, un fenómeno moderno[96]. Pero, para su análisis, Anderson no se centra en las ideas que se habían elaborado sobre la nación en esa época, sino que se fija más bien en el «sistema cultural», en las instituciones y en los instrumentos culturales, y concretamente en el incremento de la publicación de libros y periódicos que la invención de la imprenta había hecho posible. Según él, fueron los periódicos y los libros los que crearon la

base para que millones de personas se «imaginaran», se vieran a sí mismas, formando parte de una misma comunidad (la comunidad nacional), es decir, una comunidad de naturaleza distinta a la de otros tipos de comunidad existentes con anterioridad. Esto quiere decir que poblaciones asentadas en grandes territorios, cuyos miembros nunca iban a poder conocerse en su totalidad unos a otros, pudieron «imaginar» o representarse una comunidad en la que se podían identificar como parte de la misma.

La expresión «comunidad imaginada» que Anderson lleva al título de su libro puede despistar fácilmente al lector, si éste entendiera que Anderson está diciendo que la nación es una «invención» hecha por algún grupo social. Y no se trata de eso. Con «imaginada» o «pensada» se refiere Anderson más bien a la forma de relación social, a la forma comunitaria que es la comunidad nacional: se trata de una comunidad que es pensada, imaginada, representada en las mentes de las personas. A Benedict Anderson le interesa explicar sobre todo cómo se impuso en las élites intelectuales esta idea de comunidad nacional como una comunidad pensada en la mente de las gentes, dejando en otro plano cómo esta idea de la nación se plasmó en movimientos políticos de masas. La nación sólo existe en las cabezas de las personas, pues sus miembros no pueden conocerse todos unos a otros, pero a pesar de ello tienen la idea, la imagen o la representación de una comunidad con la que se identifican, una comunidad que es pensada como un territorio delimitado y políticamente soberana.

La imprenta fue especialmente relevante para la creación de esta identidad «nacional» porque los periódicos y los libros impresos crearon las bases para esa comunidad de nuevo tipo, la comunidad nacional «imaginada», que se diferenciaba de otras formas de comunidad anteriores, como la comunidad religiosa o como la comunidad basada en una relación de las personas con una dinastía real. Al leer la historia de su nación en la literatura o en los periódicos, los individuos pudieron llegar a identificarse con una comunidad mucho más amplia que los espacios locales en los que vivían.

Y junto a la imprenta, el factor decisivo para la creación del nacionalismo fue el capitalismo. Benedict Anderson señala que el capitalismo utilizó la imprenta masivamente para publicar, no ya en latín sino en las diferentes lenguas existentes, abriéndose así nuevos mercados. Esta interacción de imprenta, modo de producción capitalista y la existencia de muchas lenguas fue lo decisivo. La difusión masiva de escritos en la lengua hablada por muchos hizo que éstos se pudieran entender a un mismo tiempo. Por otro lado, la posibilidad de llegar a muchas personas y en lenguas diferentes habladas por muchos contribuyó a fijar las distintas lenguas, y así, dialectos próximos a una lengua escrita se convirtieron en lenguas cultas.

Desde estos presupuestos del nacionalismo, Benedict Anderson construye un modelo de desarrollo de los Estados nacionales en cuatro fases:

a) Una primera fase fue la de los nuevos Estados nacionales en América (en Estados Unidos y en Hispanoamérica). En estos casos no funcionaron los criterios usuales para Europa de disponer de una lengua y de una cultura exclusiva, y de que fueran las clases medias las protagonistas del nacionalismo. Además, en esta zona se formaron Estados republicanos, a excepción del Brasil entre 1822 y 1889. Como consecuencia de la prohibición española de que las colonias pudieran comerciar libremente, se habían formado espacios económicos cerrados. Por ello, en toda América, los protagonistas fueron las élites criollas. Los criollos no habían tenido acceso a los puestos en la metrópoli, a pesar de que poseían la misma relación con las armas, con la religión cristiana y con la cultura europea que en las metrópolis coloniales. Y también en América fue la revolución de la imprenta –los periódicos– el factor previo al nacionalismo. Indica Anderson que en el siglo XVIII aparecieron en América más de 2.000 periódicos, de los que unos 500 se publicaron durante más de diez años; a través de los periódicos se difundió la idea de una nación, se pensó en una comunidad «nacional»; la sola idea de la emancipación y solo los intereses económicos no pudieron construir las naciones americanas;

b) La segunda fase fue la época del nacionalismo en Europa desde comienzos del siglo XIX, basado en la importancia de la propia lengua, siendo entonces las escuelas y las universidades los transmisores de la lengua y de los modelos políticos;

c) La tercera fase fue el período en el que los gobernantes hicieron suyo el nacionalismo; es la fase del «nacionalismo popular», de los movimientos nacionales;

d) La cuarta fase se correspondió con la época de la independencia de las colonias europeas a partir del final de la Segunda Guerra Mundial (1945).

4.5. Críticas al «modernismo» clásico: Anthony D. Smith, Adrian Hastings, Caspar Hirschi

Los distintos representantes del «modernismo» del apartado anterior coinciden en entender la nación y el nacionalismo como un fenómeno exclusivamente moderno.

Esta perspectiva «modernista» también ha recibido críticas en las últimas décadas, y entre los críticos ha destacado especialmente Anthony D. Smith (1939-2016), profesor de Nacionalismo y Etnicidad en la London School of Economics. Discípulo de Ernest Gellner, con quien coincidió al principio en sus tesis modernistas, Anthony Smith se fue separando de su maestro hasta llegar a formular una perspectiva distinta sobre la nación y el nacionalismo. En su libro *Teorías del nacionalismo* (1971) afirmaba efectivamente que el objetivo primero de su obra era

> demostrar la relación profunda e intrincada entre los tipos de nacionalismo y los procesos de modernización, y que para que cualquier teoría del nacionalismo lograra tener credibilidad, tenía que adoptar de manera indispensable este punto de partida[97].

Pero Smith comenzó a separarse de este «modernismo» estricto de su maestro con el argumento de que sus teorías solían tener tal grado de abstracción que no era fácil aplicarlas a casos o áreas

concretas. No obstante, la crítica más importante que Smith les iba a dirigir a los modernistas era que ignoraban el hecho de la persistencia de «etnicidades» y de sentimientos culturales en muchas partes del mundo. Así, en la segunda edición de *Teorías del Nacionalismo* (1983), afirmaba que «un énfasis tan profundo en la potencialidad "modernizadora" del nacionalismo pasaba por encima de la importancia de las raíces étnicas del pasado» y que

> el estudio del nacionalismo necesita reorientarse para dar cuenta no sólo de las nuevas fuerzas asociadas a la Revolución francesa y a la Revolución industrial, sino también del mantenimiento de viejos vínculos y sentimientos, a veces muy anteriores a la era moderna[98].

Su nueva perspectiva, conocida como «etnosimbolismo», intenta combinar elementos de las dos grandes perspectivas conceptuales sobre la nación –el «modernismo» y el «perennialismo»–, lo cual le llevó a definir de una manera propia los conceptos fundamentales de «nación», «comunidad étnica» y «nacionalismo». El concepto de «nación» lo define Smith en relación con el concepto de «etnia» (o «comunidad étnica»), pues ambos contienen elementos comunes y elementos diferenciadores. Y es precisamente en su afirmación de que la nación procede de una comunidad étnica donde Anthony Smith muestra la originalidad de su planteamiento. Smith denomina «etnia» o «comunidad étnica» a

> una comunidad humana con un nombre propio, asociada a un territorio específico, que posee mitos comunes, que comparte una memoria histórica, que comparte uno o más elementos de una misma cultura y que tiene un cierto grado de solidaridad, al menos entre las élites.

Y define «nación» como

> una comunidad humana con un nombre propio, que ocupa un territorio propio y posee unos mitos comunes y una historia

compartida, una cultura pública, un sistema económico uniforme y unos derechos y deberes que afectan a todos los miembros de la comunidad[99].

Atendiendo a su propia definición, el concepto de «etnicidad» de Smith no tiene un sentido racial o biológico, sino que con él se está refiriendo a la cultura y al modo de vida común de una determinada comunidad humana. Y la nación, a la vez que posee esos elementos «étnicos» (culturales), posee otros elementos de carácter cívico-político. Las «comunidades étnicas» tienden a desarrollar elementos de carácter étnico-cultural (mitos, símbolos, prácticas culturales) con los que las naciones y los Estados se proveen de una historia y de un destino, pues para Smith es sobre esta base cultural como los Estados han formado frecuentemente naciones. Y señala incluso que la mayor parte de los Estados nacionales de hoy son multiétnicos, en el sentido mencionado de la etnicidad, y muchos de ellos se han formado en torno a una de las comunidades étnicas, que llevó a otras hacia un Estado y a las que les suministró un nombre y un estatuto cultural[100].

Es preciso observar, no obstante, que Smith no establece una correspondencia directa entre los núcleos étnico-culturales y las naciones. Más bien, al decir que los Estados nacionales modernos están construidos mayoritariamente sobre el marco de culturas preexistentes, Smith sólo está llamando la atención sobre el hecho histórico de que las primeras naciones (Inglaterra, Francia, España), que sirvieron de modelos a muchas otras, fueron construidas por las élites sobre estas bases étnico-culturales. Hay que señalar asimismo en este punto que Smith habla de la existencia de dos tipos de comunidades étnicas en la era premoderna, y que no todas ellas siguieron el mismo proceso seguido por las naciones occidentales mencionadas anteriormente. Smith habla de un tipo de comunidad «aristocrática» y de un tipo de comunidad popular (*demotic*). La comunidad étnica «aristocrática» –organizada y dirigida por las capas más altas de la población– desarrolló Estados territoriales, centralizados, burocratizados, mientras que la comunidad popular

(demótica) –en donde las instituciones y los valores estaban más difundidos en todos los estratos de la sociedad, y en donde la identidad se fomentaba a través del linaje, de las costumbres y del mantenimiento de los dialectos– se transformaron en naciones a través de una movilización tradicional (*vernacular mobilisation)*, que predominaron en la Europa central y oriental y en el Oriente Medio[101].

Por otro lado, Anthony Smith entiende el «nacionalismo» como

> un movimiento ideológico dirigido a alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que algunos de sus miembros consideran que constituye una «nación» presente o futura[102].

Y hay que recordar asimismo que por «identidad nacional» está entiendo Smith dos cosas: por un lado, como una idea central dentro de la ideología nacionalista y, por otro, como un concepto analítico, como

> la continua reproducción y reinterpretación del patrón de valores, símbolos, recuerdos, mitos y tradiciones que componen el patrimonio distintivo de las naciones, y las identificaciones de los individuos con ese patrón y esa herencia, así como con sus elementos culturales»[103].

Se podría decir, como resumen, que la tesis básica del «etno-simbolismo» de Anthony Smith es que los nacionalismos políticos modernos –la idea de que los grupos culturales que forman un conjunto deben gobernarse a sí mismos– no pueden explicarse sin hacer referencia a comunidades étnicas anteriores. Esta tesis del etno-simbolismo no significa que todas las naciones estén fundadas en comunidades étnicas anteriores sino que «muchas de estas naciones han estado y están basadas en estos lazos, incluyendo las primeras naciones de Occidente –Francia, Inglaterra, Castilla, Holanda, Suecia»– y que naciones como Francia e Inglaterra han

actuado para otros como modelos y pioneros de la idea de la «nación»[104].

Otro profesor crítico con la concepción modernista de la nación, pero a su vez de manera algo diferente a la mantenida por Anthony Smith, ha sido Adrian Hastings (1929-2001), profesor de Teología en la Universidad de Leeds (Inglaterra) entre 1985 y 1996. Hastings intervino en los debates sobre el nacionalismo con la publicación, en 1997, de su libro *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*[105]. El libro, que recogía sus conferencias pronunciadas dentro de las Wiles Lectures, celebradas en la Queen's University de Belfast en 1996, quería refutar las tesis de Erich J. Hobsbawm sobre el nacionalismo, cuyo libro de 1990 referenciado en las páginas anteriores había sido igualmente el resultado de sus propias conferencias de las Wiles Lectures en la Queen's University de Belfast en 1986.

La tesis central de Adrian Hastings afirma el origen medieval de las naciones europeas, destacando la relevancia del cristianismo para la formación de las identidades nacionales europeas. Su estudio está centrado básicamente en Inglaterra, y quiere probar que allí ya se podía discernir una conciencia nacional en la Edad Media, si bien la expresión más intensa de esa conciencia se puede observar a partir del siglo XVI. Inglaterra sería la primera nación reconocible en Europa, algo que, según Hastings, no han visto los historiadores del nacionalismo. En contra expresamente de Erich J. Hobsbawm señala que

> la frecuencia y la consistencia en el uso de la palabra nación desde comienzos del siglo XIV en adelante sugiere una base empírica: los ingleses se sintieron que eran una nación[106].

Uno de sus argumentos a este respecto es que desde tiempos muy lejanos, desde la *Ecclesiastical History of the English People*, escrita por Beda el Venerable hacia el año 730, se da por existente en Inglaterra una *single nation*. Cree también que, para el conjunto de Europa, ya en el siglo XV estaban fijadas las naciones, y que algunas de ellas podrían ser consideradas como Estados nacionales.

En definitiva, para Hastings existe muy poca relación entre la modernidad y la formación de la nación y el nacionalismo; más bien,

> la nación y el nacionalismo formaron parte de la modernización casi de manera accidental, cuando la modernidad ya estaba en ascenso, en particular desde el siglo XVIII, cuando el éxito económico y político de Inglaterra hizo de sí misma un modelo a imitar[107].

Como en todos los autores mencionados hasta ahora, también Adrian Hastings define los conceptos de nación y nacionalismo con los que opera en su investigación. Distinguiendo entre «etnia» y «nación», Hastings denomina «etnia» a

> un grupo de personas con una identidad cultural y una lengua hablada comunes. Constituye el mayor elemento de distinción en todas las sociedades prenacionales, pero puede sobrevivir como una fuerte subdivisión con lealtad propia dentro de las naciones establecidas[108].

Y llama «nación» a

> una comunidad mucho más consciente de sí misma que una etnia. Formada a partir de una o varias etnias, y normalmente identificada por un corpus de textos escritos propio, posee o reclama el derecho a la identidad y a la autonomía política como pueblo, junto con el control de un territorio independiente, dentro de lo que se considera un mundo de Estados nacionales.

Un Estado nacional es, por tanto, aquel

> Estado que se identifica en función de una nación específica, cuyos ciudadanos no se consideran simples «súbditos» del soberano, sino que se consideran una sociedad con vínculos horizontales a la que en cierto sentido pertenece el Estado (...).

Casi todos los Estados modernos actúan sobre la suposición de que son Estados nacionales»[109].

Por lo que respecta a la definición del nacionalismo, Adrian Hastings diferencia dos aspectos: un aspecto teórico y otro práctico. Como teoría, el nacionalismo se condensa en el principio de que cada nación debería disponer de su propio Estado, teoría que deriva del siglo XIX. Como práctica, el nacionalismo es un movimiento que quiere dar un Estado a una nación existente, o ampliar aún más los supuestos intereses de su propio Estado nacional independientemente de otras consideraciones[110].

Un elemento fundamental en la conceptualización de la nación y del nacionalismo por parte de Adrian Hastings es la religión. Él considera que la religión es un elemento integral de muchas culturas, de la mayoría de las etnias y de algunos Estados. Y por lo que respecta al caso concreto del cristianismo y de Europa, afirma que la Biblia le proporcionó al menos al mundo cristiano el modelo original de nación (Israel) y que el cristianismo fue un ingrediente fundamental en la historia concreta de muchas naciones y de los nacionalismos[111].

Crítico de las teorías «modernistas» sobre la nación es también Caspar Hirschi, profesor de Historia en la Universidad de Saint-Gallen (Suiza), especialista en el Renacimiento alemán. Su crítica a las teorías «modernistas» se basa en que no dan cabida en ellas, antes del mundo moderno, a fenómenos nacionales de carácter cultural, como, por ejemplo, el «honor nacional». Por eso considera que tiene sentido su libro sobre nacionalismo titulado *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany.*

Según Caspar Hirschi, la nación puede ser entendida como una comunidad abstracta formada por una relación de igualdad y multipolaridad con otras comunidades de la misma categoría (es decir, con otras naciones), de las que se diferencia por cualidades singulares, un territorio diferente, una independencia cultural y política y un sentido del honor de carácter exclusivo. Las naciones

son, por ello, productos y productores de una cultura distinta y se implican en una lucha sin fin en torno a valores materiales y simbólicos, desde la guerra hasta los deportes, desde el arte hasta los bienes materiales y servicios, desde los ganadores del Premio Nobel hasta los concursos de belleza. En el centro de esta lucha se sitúa, para Hirschi, el concepto de honor nacional y de vergüenza nacional, del que se supone que todos los miembros de la comunidad tienen que participar, de acuerdo a su estatus y méritos. La lógica del honor nacional funciona, sin duda, a un nivel muy abstracto, pues la nación es ella misma una comunidad abstracta, sin que se conozcan entre sí la mayoría de sus miembros[112].

Además de la nación, Caspar Hirschi define también el concepto «discurso sobre la nación», por el que entiende todo el conjunto de formas de hablar sobre las naciones, que no se reducen a las del nacionalismo, pues además de formas nacionalistas caben también formas de hablar antinacionalistas, que pueden tener asimismo un papel en la construcción de las naciones. Su concepto de «discurso sobre la nación» abarca por tanto todas las manifestaciones que pueden afectar a la formación de las naciones. Un propagandista político antinacionalista, por ejemplo, no está menos involucrado en moldear una comunidad nacional que un nacionalista. Desde esta perspectiva, el nacionalismo sería una forma concreta del discurso sobre la nación, precisamente la que describe la nación como un valor autónomo (independiente)[113]. Por eso define el nacionalismo como

> el discurso que crea y mantiene la nación como un valor autónomo, con un significado autónomo y no subordinado a otro (sin tener que ser necesariamente superior), en relación con cualquier otra comunidad[114].

Con este criterio de «autonomía», Caspar Hirschi quiere sustituir la definición que se retrotrae hasta Carlton Hayes, en 1926, que, como hemos visto en páginas anteriores, entendía el nacionalismo como la doctrina que sitúa la nación en la posición más alta de la

«jerarquía de lealtades», desde donde dirige el pensamiento y el comportamiento de los individuos.

Además de las críticas al «modernismo» mencionadas, durante el mismo período han sido numerosas las publicaciones sobre la nación y el nacionalismo realizadas desde otras perspectivas distintas, con lo que se ha producido una gran fragmentación teórica a este respecto[115].

4.6. Revisión de la tipología dualista «nación cívica»/«nación etno-cultural»

En las últimas décadas han aparecido publicaciones en las que se considera inadecuado el marco teórico de la tipología dualista del concepto de nación dominante. Esta tipología –nación cívica/política *versus* nación etnica/cultural– ha seguido siendo el principal modelo explicativo, según el cual las naciones cívicas son aquellas que se caracterizan por su énfasis en la ciudadanía, los derechos individuales y las obligaciones de los ciudadanos dentro de la comunidad política, mientras que las naciones etno-culturales son aquellas que hacen hincapié en la ascendencia común de sus miembros, en la posesión de una memoria histórica común y de una cultura común.

Según este modelo se suele considerar que la nación cívica se ha desarrollado en Gran Bretaña, Francia o los Países Bajos, mientras que la nación etno-cultural ha presidido la historia de Alemania y de los Estados europeos surgidos de la desintegración del Imperio otomano, del Imperio ruso y del Imperio austro-húngaro en la Primera Guerra Mundial a comienzos del siglo xx. La idea que subyace en este modelo es que el desarrollo de las naciones y sus efectos a largo plazo pueden explicarse en gran medida por la presencia en ellas de características de tipo cívico o de tipo etno-cultural.

En los apartados anteriores de este capítulo se ha podido ver que el modelo dualista es dominante desde comienzos del siglo xx –

desde Friedrich Meinecke y Hans Kohn–[116]. Algunos teóricos, como Rainer M. Lepsius para el caso de Alemania, han aportado una tipología de la nación que se sale del dualismo conceptual dominante. El volumen editado por Timothy Baycroft y Mark Hewitson cuestiona explícitamente el marco teórico de la nación cívica *versus* nación etno-cultural por su incapacidad para describir y analizar la combinación de elementos cívicos y etno-culturales en la realidad histórica de las naciones[117]. En ese volumen, Jörn Leonhard señala que la tipología dualista no ha abordado la experiencia de las guerras en la imagen y construcción de la nación[118]. Michael Jeismann llama la atención sobre el hecho de que los mecanismos de la identificación política nacional, de la antipatía nacional, de la construcción del enemigo externo (e interno) o de las diferencias religiosas y culturales eran comunes en los distintos Estados nacionales europeos en el siglo XIX, generando rivalidades y conflictos de larga duración (los enemigos hereditarios)[119]. En el caso de la nación francesa, por ejemplo, que ha sido considerada habitualmente la expresión clásica de la «nación cívica», Timothy Baycroft destaca la presencia combinada de elementos cívicos y etno-culturales, pues en la ideología republicana convivieron la «nación revolucionaria» y la «nación reaccionaria» (defensa del imperialismo, discriminaciones internas)[120]. Para el caso de Alemania, Stefan Berger indica que después de la unificación política de 1871, a pesar de los intentos de las organizaciones del nacionalismo radical por monopolizar el debate público sobre la nación, siempre estuvo presente la contestación de los liberales de izquierda, del partido socialista SPD o de asociaciones como la Liga Judía[121].

La revisión de esta tipología dualista, en definitiva, invita a que la descripción y el análisis tomen en cuenta el hecho de que en la función integradora de la nación ha estado inscrita también la exclusión, ya que la exclusion ha sido también factor de formación de la propia comunidad[122].

[1]. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* [1907]. Hans Herzfeld (ed.) 9.ª ed. Múnich, Oldenbourg Verlag, 1969.

[2]. *Ibid*., p. 10.

[3]. *Ibid*., p. 10.

[4]. *Ibid*., p. 12.

[5]. Meinecke va poniendo ejemplos que ayuden a comprender mejor su tipología y su funcionalidad a la hora de analizar la propia realidad histórica; cita a este respecto al filólogo Wackernagel, que decía a propósito de Grecia que las lenguas helénicas comunes no tenían nada que ver con situaciones políticas, sino sólo para la literatura y la cultura. Menciona asimismo la lengua común irlandesa, que también fue hecha y mantenida por caminos no políticos, sino por los poetas y los narradores. Pero lo más frecuente es que las comunidades políticas hayan fomentado el surgimiento de una lengua y una literatura comunes. También estrechamente unida está la relación entre religión, Estado y nación. Se pueden ver naciones políticas antiguas que había perdido hacía tiempo su Estado y aspiraban a él de nuevo, y cómo encuentran en la religión un apoyo para ello. Y entonces se ve que la nación cultural puede ser al mismo tiempo nación política, sin que se pueda saber qué es lo que la mantiene más fuertemente unida, si lo político o el vínculo religioso-eclesiástico. Dice aquí que es raro que una nación cultural surja por sus propios elementos culturales sin la colaboración de algún factor político. Para el surgimiento de la nación cultural italiana actuó, por ejemplo, el recuerdo del Imperio romano y también el lado político del Papado y de la Iglesia romana. Pero, a la vez, y en sentido inverso, es raro que surja una nación política sin la cooperación de factores culturales.

[6]. *Ibid*., p. 11.

[7]. Las interpretaciones que han hecho investigadores sobre la posición de Weber ante la nación, y concretamente ante la nación alemana, han sido muy distintas y contrapuestas entre sí. Véase a este respecto Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. 2.ª ed. revisada. Tübingen, Mohr Siebeck, 1974, cuya interpretación del «nacionalismo» de Weber está en el origen de una larga secuencia de intérpretes. Pueden verse

críticas a esta interpretación, por ejemplo, en Wilhelm Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks.* Tübingen, Mohr, 1996; Kari Palonen, «Was Max Weber a "Nationalist"? A Study in the Rhetoric of Conceptual Change», en *Max Weber Studies*, vol. 1, n.º 2 (mayo 2001), pp. 196-214; Karl-Ludwig Ay, «The Meaning of Honour in Weber's Concept of Nation», en *Max Weber Studies*, vol. 4, n.º 2 (julio 2004), pp. 221-233; Stephan Egger, *Herrschaft, Staat und Massendemokratie*. *Max Webers politische Moderne im Kontext des Werks*. Konstanz, UVK Verlag, 2006.

[8]. Se trata de Max Weber, «Ethnische Gemeinschaften» ('Comunidades étnicas'), «Politische Gemeinschaften» ('Comunidades políticas') y «Machtprestige und Nationalgefühl» ('Prestigio del poder y sentimiento nacional'), en Max Weber, *Max Weber Gesamtausgabe, Vol. I/22-1*, *Wirtschaft und Gesellschfat. Teilband 1 (Gemeinschaften*). Ed. Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Michael Meyer. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp, pp. 168-190, 204-215 y 222-247, respectivamente.

[9]. Véase en especial Dieter Langewiesche, «Nation bei Max Weber: soziologische Kategorie und politische Bekenntnis. Zum Verstummen des Soziologen als *homo politicus* vor seinem Wertgott», en Detlef Lehnert (ed.), *Max Weber 1864-1920. Politik – Theorie – Weggefährten.* Colonia, Weimar, Viena, Böhlau Verlag 2016, pp. 39-65. Sobre cómo opera Weber con los tipos ideales, se puede recordar a este respecto, por ejemplo, que en su sociología del poder (legítimo), Max Weber no utiliza el término *Macht* (un poder de carácter indeterminado) entre sus conceptos fundamentales porque lo considera amorfo, carente de precisión desde el punto de vista sociológico. *Macht,* con un significado tan indeterminado que puede abarcar cualquier forma de imposición de la voluntad de una persona sobre la de otra (incluso en contra de la voluntad de la persona sobre la que se ejerce) y que puede llevarse a cabo por cualquier motivo posible y sin ningún tipo de regularidad, es, por ello, un concepto «amorfo» con el que no se puede emprender ninguna tipificación conceptual de modo que tenga capacidad analítica a la hora de imputarle causas o motivos a una acción social, o de poder derivar de ella consecuencias. A diferencia de *Macht,* con el concepto *Herrschaft* ('poder legítimo') Weber tipifica una relación de poder clara y precisa entre alguien que manda y alguien que acepta obedecer por tener un motivo para la obediencia (es decir, considerar legítimo al que le manda por distintos motivos).

[10]. En el Segundo Congreso de Sociología, celebrado en Berlín en 1912, al comentar Weber la ponencia de Paul Barth sobre «Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung» ('La nacionalidad en su significación sociológica') dice sobre la validez del criterio racial para el análisis que un yanqui acepta como compatriota a alguien que tenga un cuarto o un octavo de indio, pero no lo hace con un negro, aun cuando adoptara las mismas pautas de comportamiento y tuviera las mismas aspiraciones sociales. Esta repulsión era puramente de carácter social, no racial. (Max Weber, «Zum Vortrag von P. Barth über "Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung"», en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Marianne Weber (ed.) 2.ª ed. Tübingen, Mohr Siebeck, 1988, pp. 484-486, aquí p. 485.

[11]. Weber, «Etnische Gemeinschaften«, p. 190.

[12]. Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism*. Nueva York, The Macmillan Company, 1926; *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. Nueva York, The Macmillan Company, 1931.

[13]. Hayes, *Essays on Nationalism*, p. 3.

[14]. *Ibid*., p. 4.

[15]. *Ibid*., p. 5.

[16]. *Ibid*., p. 5.

[17]. *Ibid*., p. 8.

[18]. *Ibid*., p. 7. Admitía que algunas islas, como Gran Bretaña o Japón, separadas del continente, tenían en este hecho un elemento de su *nationality*. Pero la idea de las fronteras naturales entre las nacionalidades la consideraba un mito, aludiendo a que la unidad geográfica de la Península Ibérica tenía cuatro *nationalities*.

[19]. *Ibid*., p. 6.

[20]. *Ibid*., p. 11.

[21]. *Ibid*., p. 19.

22. *Ibid*., p. 6.

23. *Ibid*., p. 29.

24. *Ibid*., p. 26.

25. *Ibid*., p. 44.

26. *Ibid*., p. 93.

27. *Ibid*., p. 105.

28. Hayes, *The Historical Evolution…*, p. 159. Para estos cuatro tipos anteriores de nacionalismo, véase p. 113 y ss. Hayes encuentra todavía un quinto tipo de nacionalismo, nacido en el entorno de la Primera Guerra Mundial, al que denomina «nacionalismo integral», que ve en Maurice Barrès, Charles Maurras y la *Action Française*, y al que considera un nacionalismo agresivo, expansionista. Al fascismo lo tipificaba como una versión del nacionalismo integral, subrayando su uso de la fuerza. Véase *The Historical Evolution…*, p. 223. Un sexto tipo de nacionalismo, al que llama «nacionalismo ecónomico», lo encuentra formulado en el siglo XIX en autores alemanes como J. G. Fichte, Friedrich List y Johann Karl Rodbertus. Véase *The Historical Evolution…*, pp. 232-287.

29. *Ibid*., p. 302.

30. Hans Kohn, *The idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*. Nueva York, The Macmillan Company, 1944. Kohn, nacido en Praga en 1891, emigró a los Estados Unidos en 1934, después de haber pasado cinco años de prisión en Rusia durante la Primera Guerra Mundial, y de haber vivido en Palestina y Londres apoyando la causa sionista. En Estados Unidos enseñó Historia Moderna en el Smith College en Northampton, Massachusetts, en el City College of New York entre 1948 y 1961, y en la New School for Social Research, también en Nueva York. Murió en Filadelfia en 1971.

31. Kohn, *The Idea of Nationalism…*, p. 8.

32. *Ibid*., pp. 10-12.

[33]. *Ibid*., p. 17.

[34]. *Ibid*., p. 329.

[35]. Edward H. Carr (ed.), *Nationalism. A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs.* Londres, Oxford University Press, 1939.

[36]. Colaboraron también en el *Informe* los sociólogos Morris Ginsberg y Thomas H. Marshall.

[37]. Edward H. Carr (ed.), *Nationalism. A Report...,* p. 7 (citado en Paul Lawrence, *Nationalism*. *History and Theory*. Harlow, Pearson Education Limited, 2005, p. 96).

[38]. *Ibid*. p. 16.

[39]. *Ibid*., p. 26.

[40]. *Ibid*. p. 43.

[41]. *Ibid*., p. 197.

[42]. Cabe señalar que la discusión teórica sobre las naciones y el nacionalismo no estuvo nada alejada de las preocupaciones políticas contemporáneas de cada nación. Esto conduciría en las décadas siguientes, después de la Segunda Guerra Mundial, a que muchas investigaciones se centraran especialmente en el nacionalismo alemán y en la búsqueda de su explicación.

[43]. Edward H. Carr, *Nationalism and After*. Londres, Macmillan, 1945

[44]. *Ibid*. p. 2.

[45]. *Ibid*., pp. 8-9.

[46]. *Ibid*., p. 31.

[47]. Louis L. Snyder, *German Nationalism. The Tragedy of a People. Extremism contra Liberalism in Modern German History*. Pensilvania, Telegraph Press, 1952.

48. *Ibid*., p. i.

49. *Ibid*.

50. Louis L. Snyder, *The Meaning of Nationalism*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1954.

51. *Ibid*., p. 114.

52. Karl W. Deutsch, nacido en Praga y emigrado a los Estados Unidos en 1919, comenzó allí su carrera docente como profesor de Historia y Ciencia Política en el MIT, entre 1952-1958. En los años siguientes sería profesor en la Universidad de Yale, en la de Harvard y director del Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (1977-1987). Murió en Cambridge, MA, en 1992.

53. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*. *An Inquiry into the Foundations of Nationality.* Cambridge, MIT Press, 1953. En el mismo año publicó otro artículo sobre nacionalismo: «The Growth of Nations. Some Recurrent Patterns of Political and Social Integration», en *World Politics. A Quarterly Journal of International Relations*, vol. 5, n.º 2 (enero 1953), pp. 168-195.

54. Deutsch, «The Growth of Nations...», p. 183.

55. El libro de Deutsch proporciona datos estadísticos sobre el crecimiento de la población, las tasas de alfabetización y los procesos de urbanización que apoyaban sus afirmaciones sobre la expansión de la comunicación social. Las contribuciones de los teóricos de la modernización llevaron los estudios sobre el nacionalismo más allá de la mera perspectiva occidental, en gran medida eurocéntrica, para ampliar el campo de estudio. El propio Deutsch incluyó en apoyo de sus tesis a Finlandia y a la India. (Apéndices I-VI de su libro).

56. Elie Kedourie, *Nationalism*. Londres, Hutchinson, 1960; *Nationalism*. 4.ª ed. ampliada. Oxford, Blackwell, 1993. Elie Kedourie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa* [1970]. Introd. de Elie Kedourie. Londres, Frank Cass, 1974.

57. Elie Kedourie, *Nationalism*. Londres, Hutchinson, 1960; *Nationalism*. 4.ª ed. ampliada. Oxford, Blackwell, 1993. Elie Kedourie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa* [1970]. Introd. Elie Kedourie. Londres, Frank Cass, 1974.

58. Kedourie, *Nationalism*, 1993, pp. xii-xiv, citado en John Breuilly, «Nationalism and the History of Ideas» (Elie Kedourie Memorial Lecture), en *Proceedings of the British Academy*, 105 (2000), pp. 187-203, aquí pp. 189-190. Lo veía también como una «política ideológica», es decir, como una ideología.

59. Kedourie, *Nationalism*, 1960, p. 140, citado en Breuilly, «Nationalism and the History of Ideas», p. 191

60. Kedourie, *Nationalism*, 1993, pp. 139-140, citado en Breuilly, «Nationalism and the History of Ideas», p. 190.

61. Kedourie, *Nationalism*, 1993, p. 23.

62. *Ibid*., p. 29.

63. *Ibid*., pp. 56-57.

64. *Ibid*., p. 64.

65. Kedourie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*, p. 96.

66. *Ibid*., p. 28.

67. *Ibid*., p. 29.

68. *Ibid*., p. 27.

69. *Ibid*., p. 28.

70. *Ibid*., pp. 245-249.

71. *Ibid*., pp. 30-31.

72. Lepsius, «Nation und nationalismus in Deutschland», p. 13.

73. *Ibid*., pp. 17-18.

74. *Ibid*., p. 20.

75. En relación con la división de la Alemania de la época, Lepsius consideraba que una legitimación democrática de las «naciones políticas» justifica la existencia de dos Estados distintos, sin que por ello tenga que cuestionarse la comunidad cultural de esos dos Estados como herederos de la cultura alemana.

76. *Ibid*., p. 22.

77. *Ibid*., p. 24.

78. John Breuilly, *Nationalism and the State*. 2.ª ed. Manchester, Manchester University Press, 1993, p. 2.

79. Ernest Gellner había nacido en París en 1925, pero su familia regresó pronto a Praga, donde pasó su infancia y adolescencia. Después de su paso por la London School of Economics y la Universidad de Cambridge, en 1992 regresó a Praga, a la Universidad de la Europa Central.

80. Estos planteamientos los había expresado ya Gellner en el capítulo inicial de una de sus primeras obras fundamentales, *Thought and Change*. *The Nature of Human Society*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1964. Véase John Breuilly, «Introducción/Prólogo», en Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*. 2.ª ed. Traducción de Javier Setó. Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 11-62, aquí pp. 20–21.

81. Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*. Prólogo de John Breuilly. Traducción de Javier Setó. Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 67.

82. *Ibid*., p. 68.

83. *Ibid*., pp. 71-72.

84. *Ibid*., p. 71.

85. *Ibid*., p. 134.

86. *Ibid*., p. 135.

87. *Ibid*., pp. 74-75.

88. Erich J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983. El libro recoge las contribuciones de la conferencia sobre el tema celebrada en 1977, en cuya organización había intervenido Hobsbawm. Erich J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1870*. *Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

89. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, p. 1.

90. *Ibid*., p. 7.

91. *Ibid*., p. 9. Por ejemplo, Hugh Trevor-Roper investiga la tradición de las Highlands escocesas, y llega a la conclusión de que tradiciones distintivas de esta zona (como la falda escocesa o las gaitas) eran una «invención retrospectiva», que surgió mucho después de la unión de Escocia con Inglaterra a comienzos del siglo XVIII. (*Ibid*., p. 15).

92. *Ibid*., p. 307.

93. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1870*, p. 10.

94. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983]. 2.ª ed. revisada. Londres, Verso, 1991.

95. *Ibid*., p. 7.

96. *Ibid*., p. 6.

97. Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*. New York, Harper & Row, 1971, p. 6.

98. Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism.* 2.ª ed. Londres, Gerald Duckworth & Co. Publishers, 1983, pp. ix-x. De todos modos, siempre continuó impresionado por la obra de su maestro Gellner sobre el carácter moderno del nacionalismo, surgido en la Europa occidental al final del siglo XVIII, pero al mismo tiempo estaba igualmente impresionado por la obra de John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, porque demostraba de manera convincente la relevancia y difusión de la identidad étnica en áreas agrarias premodernas. Véase

Anthony D. Smith, «Ethnic persistence and national transformation», en *The British Journal of Sociology,* vol. 35, n.º 3 (septiembre 1984), pp. 452-461.

99. Anthony D. Smith, *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*. Traducción de Olaf Bernárdez Cabello. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 28.

100. Anthony D. Smith, *National Identity*. London, Penguin, 1991, p. 39.

101. *Ibid*., pp. 52-54. Véase Rebecca Langlands, «Britishness or Englishness? The Historical Problem of National Identity in Britain», en *Nations and Nationalism*, vol. 5, n.º 1 (enero 1999), pp. 53-69, aquí pp. 54-55. Para Smith, los orígenes de la transición están envueltos en oscuridad, pero señala que el factor que hizo más atractivo la formación de naciones fue la triple revolución de Occidente: la transición del feudalismo al capitalismo y a la integración social que conllevó, la transformación de los métodos de control administrativos y militares, y la revolución cultural y educativa, aunque él reconocía que esta modernización tuvo lugar de manera diferente en las distintas áreas geográficas). Véase a este respecto: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Basil Blackwell, 1986, esp. pp. 131-134.

102. Smith, *Nacionalismo…*, p. 23. Aunque reconoce que en esta definición presupone el concepto de «nación», no implica sin embargo que las naciones existan antes que su nacionalismo.

103. *Ibid*.

104. Anthony D. Smith y Ernest Gellner, «The nation: real or imagined?: The Warwick Debates on Nationalism», en *Nations and Nationalism,* vol. 2, n.º 3 (noviembre 1996), pp. 357-370, aquí p. 361. Smith critica el «perennialismo» –todas las naciones están fundadas en comunidades étnicas anteriores–, que ve ejemplificado en la obra del profesor de Ciencia Política Walker Connor. Véase Walker Connor, «A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a ...», en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 1, No. 4 (Oct., 1978), pp. 377-400; *Ethnonationalism*. *The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

105. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

106. Hastings, *La construcción de las nacionalidades*…, p. 15.

107. *Ibid*., p. 205.

108. *Ibid*., pp. 13-14.

109. *Ibid*.

110. *Ibid*. pp. 14-15.

111. *Ibid*. p. 15.

112. Hirschi, *The Origins of Nationalism…*, p. 47.

113. *Ibid*.

114. *Ibid*.

115. Homi Bhabha, por ejemplo, entiende que las naciones deben verse como construcciones narrativas que no tienen una conexión con una realidad objetiva. (Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration*. London, Routledge, 1990). Otras perspectivas reconsideran la historia de la nación y del nacionalismo desde grupos sociales antes marginalizados, como las sociedades coloniales o las mujeres, por ejemplo, Sylvia Walby, «Woman and nation», en *International Journal of Comparative Sociology,* vol. 33, n.º 1-2 (1992), pp. 81-100; David Ludden (ed.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. Londres, Anthem South Asian Studies, 2002; Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. Con una introducción de Benedict Anderson. Londres, Verso, 1996.

116. El conocido libro de Liah Greenfeld, aunque perfecciona el modelo dualista con la adición de la dicotomía individualista-libertaria y colectivista-autoritaria, sigue operando en definitiva con el dualismo conceptual habitual. (Liah Greenfeld, *Nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad*. Traducción de Jesús Cuéllar Menezo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005). La misma tipología dualista puede detectarse, por ejemplo, en la comparación que realiza Rogers Brubaker sobre la ciudadanía en Francia y Alemania (Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Harvard Univeristy Press, 1992).

117. Véase Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 1-13.

118. Véase Jörn Leonhard, «Nations-States and Wars. European and Transatlantic Perspectives», en Timothy Baycroft and Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 231-254. También puede verse Ulrike von Hirschhausen y Jörn Leonhard (eds.), *Nationalismen in Europa: West– und Osteuropa im Vergleich*. Göttingen, Wallstein Verlag, 2001.

119. Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

120. Véase Timothy Baycroft, «France. Ethnicity and the Revolutionary Tradition», en Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.) *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 28-41.

121. Stefan Berger, «Germany. Ethnic Nationalism par excellence?», en Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 42-60.

122. Véase Dieter Langewiesche, *Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert: zwischen Partizipation und Aggression.* Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung, 1994, p. 10. También Dieter Langewiesche, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*. München, C. H. Beck, 2000.

Bibliografía

Abellán, Joaquín, «En torno al objeto de la "Historia de los conceptos" de Reinhart Koselleck», en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios.* Madrid, Alianza, 2007, pp. 215-248.

—, *Nación y nacionalismo en Alemania. La «cuestión alemana» (1815-1990)*. Madrid, Tecnos, 1997.

Abellán, Joaquín y Ossenbach, Gabriela, «Guillermo de Humboldt y la reforma prusiana: un sistema nacional de educación», en *Revista de Ciencias de la Educación*, n.º 105 (1981), pp. 9-27.

Acton, Lord, «Nationality» [1862], en *Essays on Freedom and Power*. Introduction by Gertrud Himmelfahb Londres, Thames & Hudson, 1956. [«Nacionalidad», en Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Edición y traducción de Paloma de la Nuez. Madrid, Unión Editorial, 1999, pp. 333–361].

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983]. 2.ª ed. revisada. Londres, Verso, 1991. [*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México D. F., FCE, 1993].

Aretin, Karl Otmar Freiherr von, «Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation», en Otto Büsch y James J. Sheehan (eds.) *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West) vom 16. bis 18. Juni 1983.* Berlín, Colloquium Verlag, 1985, pp. 73-83.

Armitage, David, *The Ideological Origins of the British Empire* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Armstrong, John A., «Towards a theory of nationalism: consensus and dissensus», en Sukumar Periwal (ed.), *Notions of*

Nationalism. Budapest, Central European University Press, 1995.
—., *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
Arndt, Ernst Moritz, *Geist der Zeit* [1806], en *Werke*, vol. 9, 1908.
Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy. An Essay in Political and Social Criticism)*. Londres, Smith, Elder and Co., 1869. [*Cultura y anarquía*. Edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Madrid, Cátedra, 2010].
Aurélien Aramini, «La philosophie de la nation chez Jules Michelet», en *Archives de Philosophie*, tomo 80, 1 (2017), pp. 75-97.
Ay, Karl-Ludwig, «The Meaning of Honour in Weber's Concept of Nation», en *Max Weber Studies*, vol. 4, n.º 2 (julio 2004), pp. 221-233.
Aylmer, John, *An harborowe for faithful and trewe subjects* [1559] citado en William Haller, «John Foxe and the Puritan Revolution», en R. F. Jones et al., *The Seventeenth Century: studies in the history of English thought and literature from Bacon to Pope*. Stanford, Stanford University Press, 1951.
Bachofen, Blaise, «La nation, la patrie, le pays: la question de l'appartenance politique chez Rousseau«, en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, tomo 50 (2012), pp. 267-298.
Bacon, Francis, *Novum Organum, sive Indicia Vera de Interpretatione Naturae* (*New organon, or true directions concerning the interpretation of nature*) or *Instaurationis Magnae, Pars II (Part II of The Great Instauration)* [1620]. [*La gran restauración*. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada. Madrid, Alianza Editorial, 1985].
Bagehot, Walter, «Physics and Politics. n.º I. The Pre-Economic Age», en *The Fortnightly Review*, vol. II, New Series July 1, to December 1, 1867. (Noviembre 1867), pp. 518-538.
—, *The English Constitution* [1867]. Nueva York, Doubleday, 1961.
—, «Physics and Politics» [1872], en Walter Bagehot, *The Works and Life of Walter Bagehot*. *The Works in Nine Volumes. The Life in One Volume*. Edited by Mrs. Russell Barrington. Vol. VIII. Londres, Longmans, Green, and Co., 1915, pp. 1-145.

Baker, Keith Michael, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
Baker, David J. y Maley, Willy (eds.), *British Identities and English Renaissance Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Balakrishnan, Gopal, (ed.), *Mapping the Nation*. With an Introduction by Benedict Anderson. Londres, Verso, 1996
Baldick, Chris, *The Social Mission of English Criticism 1848-1932*. Nueva York, Oxford University Press, 1983.
Baldwin, Stanley, *On England, and Other Addresses*. Londres, Philip Allan, 1926.
Barnett, Anthony, *Iron Britannia*. Londres, Allison and Busby, 1982.
Barrès, Maurice, *Au service de l'Allemagne*. París, Arthème Fayard Éditeur, 1905.
—, *Colette Baudoche*. *Histoire d'une jeune fille de Metz*. París, Librairie Félix Juven, 1909.
—, *Le jardin de Bérénice*. París, Perrin et Cie., 1891.
—, *Les déracinés.* París, Eugène Fasquelle Éditeur, 1897.
—, *Scènes et doctrines du nationalisme* [1902]. 20.ª éd. París, Félix Juven Éditeur, s. f.
Barruel, Augustine de (Abbé), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. 5 vols. Hamburgo, Chez P. Fauche, 1798-1799.
Baumann, Kurt (ed.), *Das Hambacher Fest* 27. *Mai 1832. Männer und Ideen*. Speyer, Verlag der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, 1957.
Baycroft, Timothy, «France. Ethnicity and the Revolutionary Tradition», en Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.) *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 28-41.
—, *Nationalism in Europe 1789-1945*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
—, *France*. Nueva York, Bloomsbury Academic, 2008.
Baycroft, Timothy y Hewitson, Mark (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006.

Baycroft, Timothy y Hewitson, Mark, «Introduction. What was a Nation in Ninteenth-Century Europe?», en Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 1-13.

Beaune, Colette, «La notion de nation en France au Moyen Age», en *Communications,* 45 (1987), pp. 101-116.

Beda el Venerable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* [731]. *The Ecclesiastical History of the English People*. Traducción de Judith McClure y Roger Collins. Nueva York, Oxford, 1999.

Bell, David A., *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Berger, Stefan, «Germany. Ethnic Nationalism par excellence?», en Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 42-60.

—, «Representations of the past: the making, unmaking and remaking of national histories in Western Europe after 1945», en Inaugural Address at the University of Glamorgan, 8 de octubre 2002.

—, *The Search for Normality. National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800*. Nueva York, Berghahn Books, 1997.

Berger, Stefan; Donovan, Mark y Passmore, Kevin (eds.), *Writing National Histories. Western Europe since 1800*. Londres, Routledge, 1999.

Bernstein, Eduard, *Socialismo democrático*. Selección, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 1990.

«Bewerbungen Karls I. und Franz I bei den Kurfürsten» [junio 1519], en Alfred Kohler (ed.) *Quellen zur Geschichte Karls V*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Bhabha, Homi K. (ed.), *Nation and Narration*. Londres, Routledge, 1990. [*Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Traducción de María Gabriela Ubaldini. Buenos Aires, siglo XXI Argentina, 2010].

Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, 2 vols. Robert Weber y Roger Gryson (eds.) Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969.
Billig, Michael, *Banal Nationalism*. Londres, Sage, 1995. [*Nacionalismo banal*. Traducción de Ricardo García Pérez. Madrid, Capitán Swing Libros, 2014].
Bismarck, Otto von, *Gedanken und Erinnerungen*. Vol. I. Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1898.
Black, Jeremy, *English Nationalism. A Short History*. Londres, Hurst and Company, 2018.
Blake, Robert, *The Conservative Party from Peel to Churchill.* Based on the Ford Lectures Delivered Before the University of Oxford in the Hilary Term of 1968. Londres, Fontana Press, 1972.
Böhm, Max, «Nationalism», en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XI (1933), pp. 231-240.
Book of Common Prayer [1549]. [*La liturgia ynglesa, o el Libro de la Oración Común y administración de los sacramentos, y otros ritos y ceremonias de la Yglesia, según el vso de la Yglesia Anglicana*. 2.ª ed. corregida y aumentada. Traduccción de Félix de Alvarado. Londres, William Bowyer, 1715].
Boulainvilliers, Henri de, *État de la France*, 2 vols., vol. 1. Londres, T. Wood & S. Palmer 1727.
Brancas, Louis, *Extrait du droit public de la France*. 2.ª ed, augmentée et corrigée. Londres, 1771.
Breuilly, John, «Introducción/Prólogo», en Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*. 2.ª ed. Prólogo de John Breuilly. Traducción de Javier Setó. Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 11-62.
—, «Nation and nationalism in modern German history», en *The Historical Journal*, vol. 33, n.º 3 (septiembre 1990), pp. 659-675.
—, «Reflections on nationalism», en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 15, n.º 1 (marzo 1985), pp. 65-75.
—, *Nationalism and the State*. 2.ª ed. Manchester, Manchester University Press, 1993. [*Nacionalismo y Estado*. Traducción de José M. Pomares. Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, 1990].
—, «Nationalism and the History of Ideas» (Elie Kedourie Memorial Lecture), en *Proceedings of the British Academy*, 105 (2000), pp.

187-203.
Brubaker, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
Bruno, G. (Agustine Fouilliée-Tuillerie), *Le Tour de la France par deux enfants.* París, Belin, 1877.
Buckle, Henry Thomas, *History of Civilization in England,* 3 Vols. [1857-1861]. John M. Robertson (ed). Londres, Grant Richards, 1904.
Bühl, Harald (ed.), *Kulturpolitisches Wörterbuch*. Berlín, Dietz, 1970.
Burke, Edmund, *An Appeal from the New to the Old Whigs in Consequence of some Late Discussions in Parliament, Relative to the Reflections on the French Revolution* [1791]. *The Correspondence of Edmund Burke*. Vol. 6, julio 1789-diciembre 1791. Ed. de Alfred Cobban y Robert A. Smith. Cambridge y Chicago, Cambridge University Press-University of Chicago Press, 1967.
—, *Revolutionary Writings: Reflections on the Revolution in France* [1790] *and the First Letter on a Regicide Peace*. Iain Hampsher-Monk (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 2014. [*Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Traducción y prólogo de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Editorial, 2016].
Burrow, J. W., *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Caird, Edward, «The Nation as an Ethical Ideal» [1898], en Edward Caird. *Lay Sermons and Addresses Delivered in the Hall of Balliol College, Oxford*. Glasgow, James McLehose and Sons, 1907, pp. 97-122.
Camden, William, *Britannia* [1577]. *Britain, or a Chrographicall Description of the most flourishing Kingdomes, England, Scotland, and Ireland, ante the llands adjoining, out ot the depth of Antiquitie.* Translated by Philemon Holland. Londres, 1610. A series of reprints selected by Bernhard Fabian, Edgar Mertner, Karl Schneider y Marvin Spevack. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1970.
Campi, Alessandro, *Nación. Léxico de política*. Traducción de Heber Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Cannadine, David, «The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition" c. 1820-1977», en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 101-164. [«Contexto, representación y significado del ritual: la monarquía británica y la "invención de la tradición", c. 1820-1977», en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) *La invención de la tradición*. Traducción de Omar Rodríguez. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 107-171].

Carlyle, Thomas, «Chartism» [1840], en Thomas Carlyle. *Chartism. Past and Present*. Londres, Chapman and Hall, 1859, pp. 1-68.

—, «Past and Present» [1843], en Thomas Carlyle. *Chartism*. *Past and Present*. Londres, Chapman and Hall, 1859, pp. 71-302.

Caro Baroja, Julio, *El mito del carácter nacional* [1970]. Prólogo de Bernard Traimond. Madrid, Caro Raggio, 2004.

Carr, E. H., *Nationalism and After.* Londres, Macmillan, 1945.

Carr, E. H. (ed.), *Nationalism. A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs*. Londres, Oxford University Press, 1939.

Chamberlayne, Edward, *Angliae Notitia or The Present State of England. The First and Second Part. Together with Divers Reflections Upon the Antient State Thereof*. Fifth edition, Corrected, and Newly Augmented. Savoy, 1671.

Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*. Londres, Zed Books, 1986.

Chaucer, Geoffrey, *The Canterbury Tales* [1387-1400]. Translated by Nevil Coghill. Londres, Penguin, 2003. [*Cuentos de Canterbury*. Edición de Pedro Guardia Massó. Madrid, Cátedra, 2006].

Clarke, I. F., *Voices Prophesying War 1763–1984*. Londres, Panther Arts, 1970.

Colley, Linda, «Whose nation? Class and National Consciousness in Britain 1750-1830», en *Past and Present*, n.º 113 (noviembre 1986), pp. 96-117.

—, *Britons. Forging the Nation 1707-1837.* New Haven, Yale University Press, 1992.

Collini, Stefan, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*. Nueva York, Oxford University Press, 1993.
Collini, Stefan; Winch, Donald y Burrow, John, *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Collini, Stefan; Whatmore, Richard y Young, Brian (eds.), *History, Religion and Culture. British Intellectual History 1750-1950*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
Collombier-Lakeman, Pauline, «Nationality and Citizenship in the Irish Home Rule Debates of 1886», en *Revue Française de Civilisation Britannique*, XXI-1 (2016), pp. 1-15.
Colls, Robert y Dodd, Philip (eds.), *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*. Londres, Croom Helm, 1986.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*. París, Agasse, 1795. [*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Introducción y traducción revisada por Antonio Torres del Moral Madrid, CEPC, 2004].
Connor, Walker, «A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a ...», en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, n.º 4 (oct. 1978), pp. 377-400.
—, «From tribe to nation», en *History of European Ideas*, vol. 13, n.º 1-2 (1991), pp. 5-18.
—, «When is a nation?», en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, n.º 1 (enero, 1990), pp. 92-103.
—, *Ethnonationalism*. *The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press, 1994. [*Etnonacionalismo*. Traducción de María Corniero. Madrid, Trama Editorial, 1998].
Connor, Walker, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton, Princeton University Press, 1984.
Constant, Benjamin, *Œuvres. Écrits autobiographiques. Littérature. Discours. Discours parlementaires. Sur la réeigion*. Préface, chronologie, bibliographie, notes et index par Alfred Roulin, París, Gallimard, 1957.
Conze, Werner, "Deutschland" und "deutsche Nation" als historische Begriffe», en Otto Büsch y James J. Sheehan (eds.) *Die Rolle der*

Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West) vom 16. bis 18. Juni 1983. Berlín, Colloquium Verlag, 1985, pp. 21-38.

Cotton, Roger, *An Armor of Proofe brought from the Tower of Dauid to fight against Spannyardes and all enimies of the trueth*. Londres, G. Simson and W. White, 1596.

Coyer, Gabriel-François (Abbé), *Dissertations pour être lues: la première, sur le vieux mot de patrie; la seconde, sur la nature du peuple*. La Haya, Chez Pierre Gosse Jr., 1755.

Crick, Bernard, «Do We Really Need Britannia?», en Andrew Gamble and Tony Wright (eds.) *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 149-158.

—, «The Four Nations: Interrelations», en *The Political Quarterly*, Vol. 79, n.º 1 (Jan.-Mar., 2008), pp. 71-79.

Cromwell, Oliver, *The Letters and Speeches of Oliver Cromwell, with elucidations by Thomas Carlyle*, 3 vols. Edited by S. C. Lomas and C. H. Firth. Londres, Methuen, 1904.

D'Aguesseau, Henri-François, «De l'amour de la patrie» [1715], en Henri-François d'Aguesseau, *Œuvres complètes du Chancelier d'Aguesseau*. 13 Tomes, Tome I. París, Chez les Libraires Associés, 1759, pp. 205-213.

D'Alembert, Jean Le Rond y Diderot, Denis, «Nation», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome Onzième, N-PARI. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 36.

De Belloy, Pierre-Laurent Buirette, «Le Siège de Calais» [1765], en Pierre de Belloy, *Oeuvres complèttes de M. de Belloy*. Tome Second. París, Chez Moutard, 1779, pp. 13-360.

De Caradeuc de La Chalotais, Louis-René, *Essai d'éducation nationale ou Plan d'Études pour la jeunesse*. Ginebra, *Chez* Cl. & Ant Philibert, 1763.

D'Espiard de la Borde, François-Ignace, *Essais sur le génie et le caractère des nations*, 6 vols. Bruselas, Chez Frederic Leonard, 1743.

—, *L'Esprit des nations*, 2 Vols. La Haya, Chez Isaak Beauregard, Chez Pierre Gosse junior, Chez Nicolas Van Daalen, 1752.
De Jaucourt Louis, «Patrie», en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome Douzième, PARL-POL.
—, «Patriote», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome Douzième, PARL-POL. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 181.
—, «Patriotisme», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome Douzième, PARL-POL. Neuchatel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 181.
«Decretalium Collectiones Gregorii IX. Lib. I, Tit. VI. De Electione, Cap. XXXIV», en *Corpus Iuris Canonici*. *Pars Secunda: Decretalium Collectiones, Decretales Gregorii*. Emil Ludwig Richter (ed.) Editio Lipsiensis Secunda. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1881, pp. 79-82.
Defoe, Daniel, *The True-Born Englishman* [1701], en Daniel Defoe, *A True Collection of the Writings of the Author of The True Born English-man, corrected by himself*. Londres, 1703, pp. 1-40.
Deutsch, Karl W., «International Affairs. The Trend of European Nationalism – The Language Aspect», en *American Political Science Review*, vol. 36, n.º 3 (junio 1942), pp. 533-541.
—, «The Growth of Nations. Some Recurrent Patterns of Political and Social Integration», en *World Politics. A Quarterly Journal of International Relations*, vol. 5, n.º 2 (enero 1953), pp. 168-195.
—, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, The MIT Press, 1953.
Deutsch, Karl W y Merritt, Richard L., *Nationalism and National Development. An Interdisciplinary Bibliography*. Cambridge, The MIT Press, 1956.
Dewey, Clive, «Celtic Agrarian Legislation and the Celtic Revival: Historicist Implications of Gladstone's Irish and Scottish Land Acts 1870-1886«, en *Past & Present*, n.º 64 (agosto 1974), pp. 30-70.
Disraeli, Benjamin, «Conservative and Liberal Principles» (Crystal Palace, June 24, 1872), en Benjamin Disraeli, *Selected Speeches of the Late Right Honourable the Earl of Beaconsfield in Two*

Volumes. Vol. II. Arranged and Edited with Introduction and Explanatory Notes by T. E. Kebbel. Londres, Longmans, Green and Co., 1882, pp. 523-535.
Egger, Stephan, *Herrschaft, Staat und Massendemokratie*. *Max Webers politische Moderne im Kontext des Werks*. Constanza, UVK Verlag, 2006.
Engels, Friedrich, *Der demokratische Panslawismus* [1849], en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW), vol. VI, noviembre 1848- julio 1849. Reimpr. de la 1.ª ed. de 1959. Berlín, Dietz Verlag, 1961, pp. 270-286.
—, *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* [1866], en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) vol. XVI, septiembre 1864 y julio 1870. Dietz Verlag, 1962, pp. 153-163.
Faber, Richard, *The Vision and the Need. Late Victorian Imperialist Aims*. Londres, Faber and Faber, 1966.
Febvre, Lucien, *Michelet, créateur de l'histoire de France. Cours au Collège de France, 1943-1944*. Brigitte Mazon y Yann Potin (eds.) París, Vuibert, 2014.
Fehrenbach, Elisabeth, «Nation», en Anette Höffer und Hans-Jürgen Lüsebrink (ed.) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Heft 7, *Honnête homme, Honnêteté, Honnêtes gens. Nation*. Múnich, Oldenbourg, 1986, pp. 75-107.
Fels, J., *Begriff und Wesen der Nation. Eine Soziologische Untersuchung und Kritik*. Munster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927.
Fernández Sebastián, Javier, «Historia conceptual, memoria e identidad (I). Entrevista a Reinhart Koselleck», en *Revista de Libros,* n.º 111 (marzo 2006), pp. 19-22.
—, «Historia conceptual, memoria e identidad (II). Entrevista a Reinhart Koselleck», en *Revista de Libros*, n.º 112 (abril 2006), pp. 6-10.
—, «Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner», en *Historia y Política*, 16 (2006), pp. 237-258.
—, «Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica», en *Revista Ayer*, 53/2004 (1), pp. 131-151.

Fevre, Ralph; Borland, John y Denney, David, «Nation, Identity and Immigration in England and Wales 1967–1989». Paper presented to the Annual Meeting of the American Sociological Association. Toronto, August 1997.

Fichte, Johan Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796], *Sämtliche Werke*, vol. 3. 1845; reimpresión 1968.

—, «*Reden an die deutsche Nation...*

Foerster, Cornelia, «Sozialstruktur und Organisationsformen des Deutschen Press– und Vaterlandsvereins von 1832/33», en Wolfgang Schieder (ed.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 147-166.

Fortescue, Sir John, *De laudibus legum Angliae* [*circa* 1543]. *A Learned Commendation of the Politique Lawes of England* [1567]. *De laudibus legum Angliae. A Treatise in Commendation of the Laws of England*. Translated by Francis Gregor and Notes by Andrew Amos. Cincinnati, Robert Clarke & Co., 1874.

—, *The Governance of England otherwise called The Difference between an Absolute and a Limited Monarchy* [1471], first published in 1714. A Revised Text, Edited with Introduction, Notes, and Appendices by Charles Plummer. Oxford, Clarendon Press, 1885.

Foster, Robert F., *Paddy and Mr. Punch. Connections in Irish and English History*. Londres, Allen Lane-The Penguin Books, 1993.

Foxe, John, *The Book of Martyrs. Or a History of the Lives, Sufferings, and Triumphant Deaths of the Primitive Protestant Martyrs (The Actes and Monuments)*. Londres, John Day, 1563. [*El libro de los mártires. Una historia de las vidas, sufrimientos y muertes triunfantes de los cristianos primitivos y de los mártires protestantes*. Traducción de Santiago Escuain. Barcelona, Editorial CLIE, 2006].

Freeden, Michael, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*. Oxford, Clarendon Press, 1986.

Freeden, Michael (ed.), *J. A. Hobson. A Reader*. Londres, Unwin Hyman, 1988.

Freeman, Edward Augustus, «Race and Language», en *The Contemporary Review*, vol. 29 (diciembre 1876-mayo 1877), marzo, 1877, pp. 711-741. Citado como: Freeman, Edward Augustus, «Race and Language», en Edward Augustus Freeman, *Historical Essays. Third Series*. Londres, MacMillan & Co., 1879, pp. 173-226.

—, «The Southern Slaves», en *The British Quarterly Review*, vol. 66 (julio-octubre 1877), pp. 137-184. Citado como: Freeman, Edward Augustus, «The Southern Slaves», en Edward Augustus Freeman, *Historical Essays. Third Series*. Londres, MacMillan & Co., 1879, pp. 379-427.

Gamble, Andrew, «Taking back control: the political implications of Brexit», en *Journal of European Public Policy*, vol. 25, n.º 8 (2018). The Politics and Economics of Brexit, pp. 1215-1232.

Gamble, Andrew y Wright, Tony (eds.), *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford, Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009.

Ganshof, François L., *El feudalismo*. Traducción de F. Formosa. Prólogo y apéndice sobre las Instituciones feudales en España por Luis G. de Valdeavellano. Barcelona, Ariel, 1963.

Gellner, Ernest, «The Coming of Nationalism and its Interpretation: the Myths of Nation and Class», en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. With an Introduction by Benedict Anderson. Londres, Verso, 1996, pp. 98-145.

—, *Nations and Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press, 1983. [*Naciones y nacionalismo*. Segunda edición. Prólogo de John Breuilly. Traducción de Javier Setó. Madrid, Alianza Editorial, 2008].

—, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. Londres, Collins-Harvill, 1988. [*El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*. Traducción de Angelika Scherp. México, FCE, 1992].

—, *Thought and Change*. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964.

Girardet, Raoul (Ed.), *Le nationalisme français*. *Anthologie 1871-1914*. París, Seuil, 1983.

Godechot, Jacques, «Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle», en *Annales Historiques de la Révolution*
—, *La Grande Nation. L'expansion revolutionnaire de la France dans le monde 1789-1799.* 2 vols. París, Aubier Montaigne, 1956.
González Cuevas, Pedro Carlos, «Maurice Barrès y España», en *Historia Contemporánea*, n.º 34 (2007), pp. 201-224.
Gooch, George P., *Nationalism*. Londres, Swarthmore Press, 1920.
Gooch, George P. et al., *The German Mind and Outlook*. Londres, Chapman & Hall, 1945.
Goulbourne, Harry, *Ethnicity and Nationalism in Post-Imperial Britain*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Grainger, J. H., *Patriotisms: Britain 1900-1939*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.
Green, J. R., *A Short History of the English People*. Nueva York, Harper & Brothers, 1884.
Greenfeld, Liah, *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, Harvard University Press, 1992. [*Nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad*. Traducción de Jesús Cuéllar Menezo. Madrid, CEPC, 2005].
Guenée, Bernard, «État et nation en France au Moyen Âge», en *Revue historique*, 237-1 (1967), pp. 17–30.
Guibernau, Montserrat, *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century.* Cambridge, Polity Press, 1996.
Guibernau, Montserrat y Hutchinson, John (eds.), *History and National Destiny. Ethnosymbolism and its Critics*. Oxford, Blackwell, 2004.
Habermas, Jürgen, «Conciencia histórica e identidad postradicional. La orientación de la República Federal hacia Occidente», en Jürgen Habermas. *Identidades nacionales y postnacionales*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 83-109.
Hall, Edward, *The Union of the Two Noble and Illustre Families of Lancaster and Yorke (Hall's Chronicle).* Londres, Richard Grafton, 1548.

Hall, John A. (ed.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. [*Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*. Traducción de José María Portillo. Madrid, Cambridge University Press, 2000].

Hall, John y Jarvie, Ian (eds.), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Ámsterdam, Rodopi, 1996.

Harrison, William, *The Firste volume of the Chronicles of England, Scotlande, and Irelande: conteyning, the description and chronicles of England, from the first inhabiting vnto the conquest* [1577]. The Description of England*. The Classic Contemporary Account of Tudor Social Life*. Edited by George Edelen. Washington D. C. y Nueva York, The Folger Shakespeare Library and Dover Publications, 2011.

Harvie, Christopher, *The Lights of Liberalism. University Liberals and the Challenge of Democracy 1860-86*. Londres, Allen Lane, 1976.

Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. [*La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Traducción de Cristina Piña. Madrid, Cambridge University Press, 2000].

Hattersley, Roy, «The Reformation should have been a warning to Remainers», en https://www.theguardian.com/books/2017/mar/03/point-of-view-brexit-roy-hattersley-reformation (3 de marzo, 2017).

Hayes, Carlton J. H., *Essays on Nationalism*. Nueva York, The Macmillan Co., 1926.

Hayes, Carlton J. H., *The Historical Evolution of Modern Nationalism.* Nueva York, The Macmillan Co., 1931.

Hechter, Michael, «Rational Choice Theory and the Study of Ethnic and Race Relations», en John Rex y David Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 264-279.

—, «The political economy of ethnic change», en *American Journal of Sociology*, vol. 78, n.º 5 (marzo 1974), pp. 1151-1178.

—, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán con la colaboración de Carl Antonius Lemke Duque. Madrid, Tecnos, 2017.
Hennessy, Peter, «Churchill's Dover Speech (1946)», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.) *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 159-16X.
Hennis, Wilhelm, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks.* Tübingen, Mohr, 1996.
Herder, Johann Gottfried, «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» [1774], en *Sämtliche Werke*, vol. 5 (1891, reimpr. 1967).
—,«Briefe zu Beförderung der Humanität«, en *Sämtliche Werke*, vol. 14. (1909; reimpr. 1967); vol. 17 (1883; reimpr. 1967); vol. 18. (1883; reimpr. 1967).
Hewitson, Mark, «Conclusion. Nationalism and the Nineteenth Century,» Timothy Baycroft y Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 312-355.
Hill, Christopher, *Intellectual Origins of the English Revolution*. Revisited. Oxford, Clarendon Press, 1997. [*Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*. Traducción de Alberto Nicolás. Barcelona, Crítica, 1980].
Hirschhausen, Ulrike von y Leonhard, Jörn (eds.) *Nationalismen in Europa. West– und Osteuropa im Vergleich*. Göttingen, Wallstein Verlag, 2001.
Hirschi, Caspar, *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
Hitler, Adolf, *Hitlers Zweites Buch*. *Ein Dokument aus dem Jahr 1928*. Mit einem Geleitwort von Hans Rothfels. Gerhard L. Weinberg

(ed.) Stuttgart, DVA, 1961.
Hobsbawm, Eric J., «Ethnicity and nationalism in Europe today», en *Anthropology Today*, vol. 8, n.º 1 (febrero 1992), pp. 3-8.
—, «Some reflections on "The break-up of Britain"», en *New Left Review*, I/105 (septiembre-octubre, 1977), pp. 1-14.
—, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. [*Naciones y nacionalismo desde 1780*. Traducción de Jordi Beltrán. Barcelona, Crítica, 1991]
Hobsbawm, Eric J. y Ranger, Terence (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983. [*La invención de la tradición*. Traducción de Omar Rodríguez. Barcelona, Crítica, 2002].
Hobson, J. A., *Imperialism. A Study* [1902]. 3.ª ed. Londres, Unwin Hyman, 1988. [*Estudio del imperialismo*. Traducción de Jesús Fomperosa. Madrid, Alianza Editorial, 1980].
Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* [1597]. Arthur Stephen McGrade (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Hroch, Miroslav, «Programme und Forderungen nationaler Bewegungen. Ein europäischer Vergleich», en Heiner Timmermann (ed.), *Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa 1850-1914*. Berlín, Duncker & Humblot, 1998, pp. 17-29.
—, *Das Europa der Nationen*. *Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
Huber, Ernst-Rudolf, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. *Vol. I, Reform und Restauration, 1789 bis 1830*. 2.ª ed. Stuttgart/Berlín/Colonia, Kohlhammer Verlag, 1967.
Humboldt, Wilhelm von, «Denkschrift über ständische Verfassung» [1819], en Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften, Vol. XII, Zweite Abteilung, Politische Denkschriften III (1815-1834), 2. Hälfte*. Berlín, B. Behr's Verlag, 1904, pp. 389-455.
—, *Los límites de la acción del Estado*. Estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán. 2.ª ed. Madrid, Tecnos, 2009.

Hutchinson, John y Smith, Anthony D. (eds.), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*. Londres, Routledge, 2000.
Jansen, Christian y Borggräfe, Henning, *Nation-Nationalität-Nationalismus*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2007.
Jaspers, Karl, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*. Múnich, Piper, 1966.
Jaurès, Jean, *L'armée nouvelle*. París, Publications Jules Rouff, 1910.
Jeismann, Michael, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
Jenkins, Brian, *Nationalism in France. Class and Nation since 1789*. Londres, Routledge, 1990.
Johnson, Samuel, *A Dictionary of the English Language* (*Johnson's Dictionary),* 2 vols. Londres, W. Strahan, 1755.
Jones, Greta, *Social Darwinism and English Thought. The Interaction between Biological and Social Theory*. Brighton, Haverster Press, 1980.
Jones, Richard Wyn et al., *The Dog that Finally Barked: England as an Emerging Political Community*. Londres, IPPR, 2012.
—, *England and Its Two Unions: The Anatomy of a Nation and its Discontents*. Londres, IPPR, 2013.
Juan sin Tierra, *Magna Carta Libertatum* [1215]. *Magna Carta. A Commentary on the Great Charter of King John*. William Sharp McKechnie. With an historical introduction. 2nd ed. revised and in part re-written. Glasgow, James Maclehose, 1914. [*Carta Magna de Juan sin Tierra*. Jorge Machicado. Panalysis. Reporte n.º 3. Centro de Estudios de Derecho, 2008].
Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets, 1990.
Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 7*. 2 Teil. E. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Der Streit der Fakultäten* (1907/17). Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. XX-XX. [*Antropología*. Traducción de Ángel Rivero Rodríguez. 2.ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 2015].

—, «Nachlaß zur Anthropologie«, en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 15 (1923).* Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1969.
—,«Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» II [1793], en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 8. Abhandlungen nach 1781* (1912/23). Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co. 1968, pp. 275-314, aquí p. 291. [«En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en Immanuel Kant. *Teoría y Práctica*. Roberto Rodríguez Aramayo (ed.) Traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López, Roberto Rodríguez Aramayo. 4.ª ed. reimpr. Madrid, Tecnos, 2011].
—, «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf» [1795], en *Kants Werke. Akademie Textausgabe (AA), Vol. 8. Abhandlungen nach 1781* (1912/23). Reimpr. Berlín, Walter de Gruyter & Co. 1968, pp. 343-386, aquí p. 354. [*La paz perpetua*. Edición, traducción y estudio preliminar de Joaquín Abellán. 8.ª ed. ampliada. Madrid, Tecnos, 2013].
Kautsky, Karl, *Patriotismus und Sozialdemokratie*. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei, 1907.
Kearney, Hugh, *The British Isles. A History of Four Nations.* Cambridge, Cambridge University Press, 1989. [*Las Islas Británicas. Historia de cuatro naciones*. Traducción de Julio Pardos. Madrid, Akal, 2003].
Kedourie, Elie, *Nationalism*. Londres, Hutchinson, 1960; *Nationalism*. 4.ª ed. ampliada. Oxford, Blackwell, 1993. [*Nacionalismo*. Traducción de Juan José Solozábal. Madrid, Alianza Editorial, 2015].
Kedourie, Elie, (ed.), *Nationalism in Asia and Africa* [1970]. With an Introduction by Elie Kedourie. Londres, Frank Cass, 1974.
Kemiläinen, Aira, *Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*. Jyväskyla, Kustantajat, 1964.
Kendle, John, *Federal Britain. A History*. Londres, Routledge, 1997.
Kenny, Michael, *The Politics of English Nationhood*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

Koditschek, Theodore, «The Making of British Nationality», en *Victorian Studies*, vol. 44, n.º 3 (primavera, 2002), pp. 389-398.
Kohn, Hans, «The Genesis and Character of English Nationalism», en *Journal of the History of Ideas,* vol 1, n.º 1 (enero, 1940), pp. 69-94.
—, *Living in a World Revolution. My Encounters with History*. Nueva York, Trident Press, 1964.
—, *Nationalism and Imperialism in the Hither East*. Londres, Routledge, 1932.
—, *The idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*. Nueva York, The Macmillan Company, 1944.
—, *The Mind of Germany*. *The Education of a Nation*. Londres, Macmillan, 1961.
Koselleck, Reinhart, «Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung», en *Der Staat*, Beiheft 6 (1983), pp. 7-46.
—, «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», en P. Christian Ludz (ed.), *Soziologie und Sozialgeschichte*. *Aspekte und Probleme.* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972, pp. 116-131.
—, «Einleitung», en: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Vol. 1, A-D. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, p. XXIII.
—, «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), pp. 81-99.
—, «Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change», en W. Melching/W. Velema (eds.), *Main Trends in Cultural History*. *Ten Essays*. Ámsterdam, Rodopi, 1994, pp. 7-16.
Kramer, Lloyd, «Historical Narratives and the Meaning of Nationalism», en *Journal of the History of Ideas*, vol . 8, n.º 3 (julio 1997), pp. 525-545.
Kuhn, Sherman M. y Reichs, John (eds.), *Middle English Dictionary, Vol. 6, M– nywrpe*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1975.
Kumar, Krishan, *The Idea of Englishness. English Culture, National Identity and Social Thought*. Farnham, Ahsgate, 2015.
—, *The Making of English National Identity*. 3.ª ed. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Lacombe de Prézel, Honoré, *Dictionnaire du Citoyen, ou Abrégé Historique, Théorique et Pratique du Commerce*, Tomo 1. París, Chez Grange, Imprimeur-Libraire, 1761.
Lagarde, Paul de, *Schriften für das deutsche Volk. Vol. 1: Deutsche Schriften* [1878]. Karl August Fischer (ed.) 3.ª ed. Múnich, J. F. Lehmanns Verlag, 1937.
Langbehn, Julius, *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen* [1890]. 33.ª ed. Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1891.
Langewiesche, Dieter, *La época del Estado-nación en Europa*. Edición de Jesús Millán y M.ª Cruz Romeo. Traducción de Jesús Millán.
—, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*. Múnich, C. H. Beck, 2000.
—, «Nation bei Max Weber: soziologische Kategorie und politische Bekenntnis. Zum Verstummen des Soziologen als *homo politicus* vor seinem Wertgott«, en Detlef Lehnert (ed.), *Max Weber 1864-1920. Politik – Theorie – Weggefährten.* Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag 2016, pp. 39-65.
Langewiesche, Dieter, *Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert: zwischen Partizipation und Aggression.* Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung, 1994.
Langlands, Rebecca, «Britishness or Englishness? The Historical Problem of National Identity in Britain», en *Nations and Nationalism*, vol. 5, n.º 1 (enero, 1999), pp. 53-69.
Lavisse, Ernest, *Essais sur l'Allemagne impériale*. París, Librairie Hachette, 1888.
—, Ernest, *La question d'Alsace Lorraine dans une âme d'Alsacien*. París, Armand Colin, 1891.
—, Ernest, *La Nouvelle* 2e *année d'histoire de France et d'histoire générale*. París, Armand Colin, 1895.
—, Ernest, *Petit Lavisse*. París, Hachette, 1884.
—, Ernest (ed.) *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Revolution*. 9 Tomos dobles. París, Hachette, 1900-1911.
Lavisse, Ernest (ed.), *Histoire de la France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*. 10 vols. París, Hachette, 1921-1922.

Lawrence, Paul, «Naturalization, ethnicity and national identity in France between the wars», en *Immigrants and Minorities. Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora,* vol. 20, n.º 3 (noviembre, 2001), pp. 1-24.
—, *Nationalism. History and Theory*. Harlow, Pearson Education, 2005.
Le Blanc de Castillon, Jean François André, «Extrait du Discours de M. le Blanc de Castillon, Avocat General du Parlement de Provence, le jour de la rentrée de cette Cour, le 10 octobre 1765, au Palais d'Aix», en Parlement de Provence, *Arrest du parlement séant à Aix*. Aix, Chez la Veuve de J. David et Esprit David, 1765.
Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*. Deuxième édition. París, Librairie Félix Alcan, 1896. [*Psicología de las masas*. Sexta edición. Traducción de Alfredo Guerra Miralles. Madrid, Ediciones Morata, 2014].
—, *The Psychology of Peoples.* Londres, T. Fisher Unwin, 1899.
Le Breton, Guillaume, *La Philippide, poème*. Avec une introduction, des supplémens, des notices et des notes par M. Guizot. París, Chez Brière, 1825.
Leonhard, Jörn, «Nations-States and Wars. European and Transatlantic Perspectives», en Timothy Baycroft and Mark Hewitson (eds.), *What is a Nation? Europe 1789-1914*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 231-254.
Lepsius, M. Rainer, «Nation und nationalismus in Deutschland», en Heinrich August Winkler (ed.) *Nationalismus in der Welt von heute*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 12-27.
«Lex Salica» [circa 500] en *Leges Nationum Germanicarum. Tomi IV. Pars II. Lex Salica*. Karl August Eckhardt (ed.) Hannover, Hahnschen Buchhandlung, 1969.
Lieber, Francis, *Fragments of Political Science on Nationalism and Inter– Nationalism*. Nueva York, Charles Scribner, 1868.
Llobera, Josep R., *The God of Modernity*. *The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford, Berg Publishers, 1994. [*El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Traducción de Ramón Sarró Maluquer. Barcelona, Anagrama, 1996].

Löwy, Michael, «Marxists and the national question», en *New Left Review*, I/96 (marzo-abril, 1976), pp. 81-100.
Ludden, David (ed.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. Londres, Anthem South Asian Studies, 2002.
Lugge, Margret, *«Gallia» und Francia» im Mittelalter. Untersuchungen über dem Zusammenhang zwischen geographisch-historischer Terminologie und politischen Denken von 6.-15. Jahrhundert*. Bonn, Röhrscheid, 1960.
Luther, Martin, «An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung» [1520], en *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. (Weimarer Ausgabe, WA), Vol. VI. Weimar, Hermann Böhlau, 1888, pp. 381-469. [«A la nobleza cristiana de la nación alemana», en Martín Lutero, *Escritos políticos*. Selección, traducción, notas y estudio preliminar de Joaquín Abellán. 3.ª ed. Madrid, Tecnos, 2008, pp. 3-20].
Macaulay, Thomas Babbington, *The History of England from the Accession of James the Second*, 5 vols. Filadelfia, Porter & Coates, 1848.
Mackenzie, John M., «Empire and Metropolitan Cultures«, en Andrew Porter (ed.) The Oxford History of the British Empire. *The Nineteenth Century*, vol. 3. Nueva York: Oxford University Press, 1999, pp. 270-293.
—, «Empire and National Identities: The Case of Scotland», en *Transactions of the Royal Historical Society,* vol. 8 (diciembre 1998), pp. 215-231.
Maine, Henry S., *Popular Government. Four Essays*. Londres, John Murray, 1885. [*El Gobierno popular*. Estudio preliminar y notas Gonzalo Capellán de Miguel. Traducción de Siro García del Mazo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016].
Máiz, Ramón, *Nación y revolución. La teoría política de Emmanuel Sieyès*. Madrid, Tecnos, 2007.
Mandler, Peter, «"Race" and "Nation" in Mid-Victorian Thought», en Stefan Collini, Richard Whatmore y Brian Young (eds.), *History, Religion and Culture. British Intellectual History 1750-1950.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 224–244.

—, *The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven y Londres, Yale University Press, 2006.
Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen* [1918]. Berlín, Fischer Verlag, 1983. [*Consideraciones de un apolítico*. Introducción de Fernando Bayón. Epílogo de Georg Lukács. Traducción de León Mamés. Madrid, Capitán Swing Libros, 2011].
Marquand, David, «Bursting with Skeletons: Britishness after Empire», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.), *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford, Wiley-Blackwell in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 10-20.
—, «The Twilight of the British State? Henry Dubb versus Sceptred Awe», en *The Political Quarterly*, Vol. 64, n.º 2 (Apr., 1993), pp. 210-221.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (geschrieben 1845–1846, nach den Handschriften)* [1932] en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) Vol. III, 1845-1846. 5.ª ed., reimpr. de la 1.ª ed. de 1958. Berlín, Dietz Verlag, 1978, pp. 9-530. [*La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Madrid, Akal, 2014; *La ideología alemana. Antología*. Selección, traducción e introducción de César Ruiz Sanjuán. Madrid, Alianza Editorial, 2021].
—, *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848] en Karl Marx y Friedrich Engels*, Marx-Engels Werke* (MEW) Vol. IV, Mai 1846-März 1848. 8.ª ed., reimpr. de la 1.ª ed. de 1959. Berlín, Dietz Verlag, 1977, pp. 460-607. [*Manifiesto comunista*. Introducción y traducción de Pedro Ribas. 2.ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 2011].
Masterman, C. F. G., *The Condition of England* [1909]. Edited by J. F. Boulton. Londres, Methuen, 1960.

Maude, Angus y Powell, John Enoch, *Biography of a Nation: A short history of Britain.* Londres, Phoenix House, 1955.
Maurras, Charles, «Le dilemme de Marc Sangnier» [1907], en Charles Maurras, *La démocratie religieuse*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1921, pp. 13-175.
—, *Mis ideas políticas.* Prólogo de Javier Barraycoa. Tarragona, Ediciones Fides, 2019.
Maximes du droit public François. 2 vols. Ámsterdam, Marc-Michel Rey, 1772.
Mazzini, Giuseppe, «The Works of Thomas Carlyle», en *The British and Foreign Review*; or, *European Quarterly Journal*, vol. 16, n.º 31 (1844), pp. 262-293.
Meinecke, Friedrich, *Nach der Revolution. Geschichtliche Betrachtungen über unsere Lage*. Múnich y Berlín, R. Oldenbourg, 1919.
Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* [1907]. Hans Herzfeld (ed.) 9.ª ed. Múnich, Oldenbourg Verlag, 1969.
Michel, Pierre, «Barbarie, civilisation, vandalisme», en Rolf Reichardt/Eberhard Schmitt (eds.) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, vol. VIII, Múnich, Oldenburg Verlag, 1988, pp. 1-43.
Michelet, Jules, «Introduction à l'histoire universelle», en Jules Michelet*, Philosophie de l'histoire.* Anthologie présentée par Aurélien Aramini París, Flammarion, 2007, pp. XX-XX.
—, *Histoire de la Révolution Française*. 7 vols. París, Chamerot, 1847-1853.
—, *Historia de la Revolución Francesa.* 3 vols. Traducción de Vicente Blasco Ibáñez. Valencia, Biblioteca Popular, 1898-1900.
—, *History of the French Revolution*. Edited and with Introduction by Gordon Wright. Chicago, University of Chicago Press, 1967.
—, *Le Peuple.* París, Comptoir des Imprimeurs-Unis, Hachette, Paulin, 1846.
Mill, John Stuart, *A System of Logic* [1843], en *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII – A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of*

Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books IV-VI and Appendices). John M. Robson (ed.) Introduction by R. F. McRae. Toronto y Londres, University of Toronto Press and Routledge and Kegan Paul, 1974. [*Sistema de lógica: inductiva y deductiva*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid, Daniel Jorro, 1917].

—, *Considerations on Representative Government* [1861]. Buffalo, Prometheus Books, 1991. [*Del gobierno representativo*. Presentación de Dalmacio Negro. Traducción de Marta C. C. de Iturbe. Madrid, Tecnos, 1985].

—, *On Liberty* [1859]. Oxford, Oxford University Press, 1991. [*Sobre la libertad*. Traducción de Pablo de Azcárate. Madrid, Alianza Editorial, 2013].

Miller, David, «Reflections on British National Identity», en *New Community*, vol. 21, n.º 2 (abril 1995), pp. 153-166.

Millot, Claude-François-Xavier, *Discours sur le patriotisme françois*. Lyon, Chez les Frères Perisse, Libraires, 1762.

Milton, John, *Areopagitica*, *A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing, To the Parlament of England* [1644], en John Milton, *Miltons's Prose*, Malcom W. Wallace (ed.) Oxford, Oxford University Press, 1925. [*Areopagítica*. Edición bilingüe. Edición, traducción y notas de Joan Curbet. Estudio preliminar de Marc Carrillo. Madrid, Alianza Editorial, 2011].

Minot, Laurence, *The Poems of Laurence Minot 1333-1352*. Richard H. Osberg (ed.) Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1996.

Mitscherlich, Waldemar, «Volk und Nation«, en Alfred Vierkandt (ed.), *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1931, pp. 644-652.

—, *Nationalismus. Die Geschichte einer Idee.* 2.ª ed. Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1929.

Moeller van den Bruck, Arthur, *Das Dritte Reich* [1923]. 3.ª ed. Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1931.

—, «Eine Zuschrift und eine Erwiderung», en Arthur Moeller van den Bruck. *Das Recht der jungen Völker* [1919]. H. Schwarz (ed.) Berlín, Verlag der Nahe Osten, 1932, pp. 207-213.

Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. 2.ª ed. revisada. Tübingen, Mohr Siebeck, 1974.
—, «Wandlungen der nationalen Identität», en Werner Weidenfeld (ed.) *Die Identität der Deutschen*. Múnich /Viena, Hanser, 1983, pp. 170-192.
Monmouth, Geoffrey of, *The History of the Kings of Britain [1130-1136]*. Edited and translated by Michael A. Faletra. Peterborough, Broadview Press, 2007.
Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*. Introducción de Enrique Tierno Galván. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid, Tecnos, 1985. [*Del Espíritu de las Leyes*. Prólogo de Enrique Tierno Galván. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid, Alianza Editorial, 2015].
Morton, Henry Vollam, *In Search of England* [1927]. 21.ª ed. Londres, Methuen, 1934.
Münch, Ingo von (ed.), *Dokumente des geteilten Deutschlands*. *Quellentexte zur Rechtslage des Deutschen Reiches, der Bundesrepulik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik*, vol. 2. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1974.
Munchau, Wolfgang, «After Brexit, the UK's old-fashioned economy will lose its clout», en https://www.ft.com/content/fe5edeb0-cbb3-11e7-aa33-c63fdc9b8c6c (November 19, 2017).
Münkler, Herfried, «Die politischen Ideen des Humanismus», en Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.) *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Vol. 2. Mittelalter: von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*. Múnich, Piper, 1993, pp. 553-613.
Murray, James et al., *A New English Dictionary on Historical Principles. Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society*, 10 vols. Oxford, Clarendon Press, 1884-1928.
«Nation», en *Brockaus Conversations-Lexikon Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie*. Vol. 12, Murrhardt–Phoxos. 13.ª ed. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1885, pp. 91-92.
«Nation», en *Dictionnaire de l'Académie Française*. 2 vols., vol. 2, I-Z. 7.ª ed. París, Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1878, p. 256.
«Nation», en *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes*

les sciences et des arts, Tome 2. Antoine Furetière (ed). La Haye et Rotterdam, Chez Arnout et Reinier Leers, 1690, sin paginar.

«Nation», en *Dictionnaire Universel François et Latin, contenant la signification et la définition* (Dictionnaire de Trévoux). Vol. V, M-PIR. Nouvelle édition corrigée et considerablement augmentée. París, Compagnie de Libraires Associés, 1752, pp. 866-867.

«Nation», en François-Alexandre Aubert de la Chesnaye des Bois, *Dictionnaire historique des mœurs, usages et coutumes des Français*. 3 vols., vol. 3, MAC-ZAM. París, Chez Vincent, 1767, p. 162.

«Nation», en *Kleines politisches Wörterbuch*. Gertrud Schütz (ed.) 4.ª ed. Berlín, Dietz, 1983, cols. 636 y ss.

«Nation», en *Le Dictionnaire de l'Académie Française, Tome II, M.–Z*. París, Chez Jean Baptiste Cognard, 1694, p. 110.

«Nation», en M. Lacretelle. *Encyclopédie Méthodique. Logique, métaphysique et morale*. Tome Troisième. París et Liége, Chez Panckoucke et chez Plomteux, 1789, pp. 690-711.

«Nation», en *Meyer's Konversations-Lexikon*. *Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens*. Vol. 12, Mauria – Nordsee. 5.ª ed. Leipzig/Viena, Bibliographisches Institut, 1896, p. 781.

«Nation», en Samuel Johnson (ed.) *A Dictionary of the English Language: in which the Words are Deduced from their Originals, and Illustrated in their Different Significations by Examples from the Best Writers to which are Prefixed, History of the Language, and an English Grammar in two Volumes*. Vol. 2. Londres, W. Strahan, 1755.

«Nation», «Nationalität», «Nationalcharacter», en *Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. 10 Vols., Vol. VI, M – N. 6.ª ed. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1824, pp. 687-691.

«Nation, peuple», en François Guizot (ed.), *Nouveau Dictionnaire Universel des Synonymes de la Langue Française.* Vol. 2, I-Z. 2.ª ed. París, Chez Aimé Payen, Libraire, 1822, pp. 131-132.

Nairn, Tom, «The modern Janus», en *New Left Review,* I/94 (noviembre-diciembre 1975), pp. 3-29.

—, «The twilight of the British state», en *New Left Review, I/101* (enero-abril 1977), pp. 3-19.
—, *After Britain: New Labour and the Return of Scotland*. Londres, Granta Books, 2000.
—, *The Break-up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism*. Londres, New Left Books, 1977, (2.ª ed. 1981)
Nora, Pierre, «Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national», en *Revue Historique*, tomo 228, 1 (1962), pp. 73-106.
—, «L'histoire de France de Lavisse», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire.* Tomo II, vol. 1. La Nation. París, Gallimard, 1997.
Nueva Biblia Española. Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Madrid, Cristiandad, 1975.
Oberndofer, Ingrid, «Antisemitismus im 19. Jhdt. – August Julius Langbehn», en David. Jüdische Kulturzeischrift 57 (junio, 2003) (online)
Odon de Deuil, *De Profectione Ludovici VII in Orientem* (*The Journey of Louis the Seventh to the East*). Edición y traducción de Virginia Gingerick Berry. Nueva York, Columbia University Press, 1948.
O'Leary, Brendan, «On the nature of nationalism: an appraisal of Ernest Gellner's writings on nationalism», en *British Journal of Political Science,* vol. 27, n.º 2 (abril, 1997), pp. 191-222.
Ordinances | Statutes of Kilkenny [1366], en Henry F. Berry (ed.), *Statutes and Ordinances, and Acts of the Parliament of Ireland. King John to Henry V*. Dublín, His Majesty's Stationery Office, 1907, pp. 430-469.
Orwell, George, *Notes on Nationalism* [1945]. Londres, Penguin, 1984. [*Notas sobre el nacionalismo*, en George Orwell, *Ensayos*. Prólogo de Irene Lozano. Traducción de Manuel Cuesta et al. Barcelona, Debolsillo, 2021].
—, *The Lion and the Unicorn. Socialism and the English Genius* [1941]. Londres, Penguin Classics, 2018.
Owen, Nicholas, «Critics of Empire in Britain«, en Judith M. Brown y W. Roger Louis (eds.) *The Oxford History of the British Empire. The Twentieth Century,* Vol. 4. Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 188–211.

Özkirimli, Umut, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Londres, Palgrave-Macmillan, 2000.
Palmer, Robert R., «The National Idea in France before the Revolution», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 1, n.º 1 (enero, 1940), pp. 95-111.
Palonen, Kari, «Was Max Weber a Nationalist»? A Study in the Rhetoric of Conceptual Change», en *Max Weber Studies*, vol. 1, n.º 2 (mayo 2001), pp. 196-214.
Parekh, Bhikhu, «Being British», en Andrew Gamble y Tony Wright (eds.), *Britishness. Perspectives on the British Question.* Oxford Wiley-Blackwell, in association with *The Political Quarterly*, 2009, pp. 32-40.
Parker, Christopher, *The English Historical Tradition since 1850*. Edimburgo, John Donald, 1990.
Partridge, G. E., *The Psychology of Nations. A Contribution to the Philosophy of History*. Nueva York, Macmillan, 1919.
Patient, Richard, «The business elite need to get their heads around the Second Glorious Revolution», en https://brexitcentral.com/business-elite-second-glorious-revolution/ (February 3, 2017).
«Patrie», en *Dictionnaire de l'Académie Française, Tome II, L – Z*. Revu, corrige et augmenté. 5.ª ed. París, Chez J. J. Smits, 1798, p. 248.
«Patrie», en *Dictionnaire de l'Académie Française*. 2 Vols., Vol. 2, I–Z. 7.ª ed. París, Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1878, pp. 372-373.
Patriotisme, poème qui a été presenté a l'Academie Françoise, pour le Prix de 1766 et dont on n'a fait aucune mention. París, Chez la Veuve Duchesne 1767.
Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Tomo 82. Jacques-Paul Migne (ed.) París, Garnier fratres, 1830.
Pearson, Charles H., *National Life and Character. A Forescast* [1893]. Londres, Macmillan and Co., 1913.
Pfizer, Paul Achatius*, Briefwechsel zweier Deutschen*. *Ziel und Aufgaben des deutschen Liberalismus*. Georg Küntzel (ed.). Berlín, B. Behr's Verlag, 1911.

—, *Gedanken über das Ziel und die Aufgabe des deutschen Liberalismus* [1832]. Georg Küntzel (ed.) Reimpr. Nendeln (Liechtenstein), Kraus, 1968.
Pillsbury, W. B., *The Psychology of Nationality and Internationalism*. Nueva York y Londres, D. Appleton & Co., 1919.
Pocock, J. G. A., «British History: A Plea for a New Subject», en *Journal of Modern History,* vol. 47, n.º 4 (diciembre, 1975), pp. 601-621.
—, «The Limits and Divisions of British History: In Search of the Unknown Subject», en *American Historical Review*, vol. 87, n.º 2 (abril, 1982), pp. 311-336.
Porter, Bernard, *Britain, Europe and the World 1850-1986*. *Delusions of Grandeur*. 2.ª ed. Londres, George Allen and Unwin, 1987.
Powell, Enoch, *A Nation or No Nation? Six Years in British Politics*. Richard Ritchie (ed.) Londres, Batsford, 1978.
Powell, John Enoch, *Freedom and Reality. Selected Speeches*. John Wood (ed.) Kingswood, Elliott Rightway Books, 1969.
Price, Richard, *A Discourse on the Love of Our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Great Britain. Londrés, George Stafford,* 1789.
Puttenham, George, *The Arte of English Poesie*. Londres, Richard Field, 1589.
Rabaut de Saint-Étienne, Jean-Paul, *Projet d'éducation nationale*. París, Imprimerie nationale, 1792. Reimpr. París, L'ancien Moniteur, 1840.
Ranke, Leopold von, «Frankreich und Deutschland» [1832], en Leopold von Ranke. *Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert.* Alfred Dove (ed.) Leipzig, Duncker & Humblot,1887, pp. 61-76.
Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une Nation? (Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882)*. París, Calmamm Lévy, 1882. [*¿Qué es una nación?* Introducción y traducción de Rodrigo Fernández Carvajal. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971].
Rich, Paul B, «A Question of Life and Death to England: Patriotism and the British Intellectuals», en *New Community*, vol. 15, n.º 4

(julio, 1989), pp. 491–508.
—, «Imperial Decline and the Resurgence of English National Identity, 1918–1979», en Tony Kushner y Kenneth Lunn (eds.), *Traditions of Intolerance: Historical Perspectives on Fascism and Race Discourse in Britain*. Manchester, Manchester University Press, 1989, pp. 33–52.
Riley, Matthew y Smith, Anthony D., *Nacionalismo y música clásica. De Händel a Copland*. Traducción de Patrick Alfaya y Javier Alfaya McShane. Madrid, Alianza Editorial, 2021.
Robbins, Keith, *Nineteenth Century Britain. Integration and Diversity*. *The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford 1986-1987*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
—, *Nineteenth-Century Britain: England, Scotland, and Wales. The Making of a Nation. The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford 1986-1987*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
Robespierre, Maximilien de, *Discours et rapports à la Convention.* Marc Bouloiseau (ed.) París, Union Générale d'Éditions, 1965.
—, «Discours 10-8-1791», en *Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques de chambres françaises.* Vol. 29. París, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de fer, 1888.
Roubaud, Pierre-Joseph-André, «Nation, peuple», en Pierre-Joseph-André Roubaud, *Nouvelles Synonymes François*. 4 vols., vol. 3, L-PUR. París, Chez Moutard, 1785, pp. 238-245.
Rousseau, Jean-Jacques, «Économie (morale & politique)», en *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tomo V, Do–Esymnete. París, Chez Briasson, David, Le Breton et Durand, 1751, pp. 337-349.
—, «Carta al Pastor Leonard Usteri», en Jean-Jacques Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pp. 253-258.
—, *El contrato social*. Introducción de Antonio Rodríguez Huéscar. Traducción de Consuelo Berges. Madrid, Aguilar, 1970.
—, «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma», en Jean-Jacques Rousseau. *Escritos constitucionales*.

Introducción y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid, Tecnos, 2016, pp. XX-XX.
—, «Proyecto de constitución para Córcega», en Jean-Jacques Rousseau. *Escritos constitucionales*. Introducción y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid, Tecnos, 2016, pp. XX-XX.
—, *Correspondance complète*. Vol. 19. Ginebra y Oxford, 1965, (Carta del 1-3-1764).
Ruge, Arnold, *Der Patriotismus* [1844]. Peter Wende (ed.). Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1968.
Saige, Guillaume-Joseph, *Le catéchisme du citoyen, ou élémens du droit public français, par demandes et par réponses*. Ginebra, 1775.
Samuel, Raphael (ed.), *Patriotism*. *The Making and Unmaking of British National Identity*, 3 vols. Londres, Routledge, 1989.
Santayana, George, «The British Character«, en George Santayana. *Soliloquies in England and later soliloquies*. Londres, Constable & Co., 1922, pp. 29-32.
—, «The Lion and the Unicorn«, en George Santayana. *Soliloquies in England and later soliloquies*. Londres, Constable & Co., 1922, pp. 39-41. [«El león y el unicornio«, en *Claves de razón práctica*, n.º 196, octubre 2009, pp. 59-61].
Savigny, Friedrich Carl von, «Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft» [1814], en Hans Hattenhauer (ed). *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*. Múnich, Verlag Vahlen, 1973, pp. XX-XX.
Schönemann, Bernd, «Volk, Nation. Nationalismus, Masse. VI-XII», en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 7. Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 321-325.
Schulze, Hagen, *Breve historia de Alemania.* Traducción de Ela Fernández-Palacios Martínez. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
—, *Estado y nación en Europa*. Traducción de Ernest Marcos. Barcelona, Crítica, 1997.
Seeley, John R. *The Expansion of England. Two Courses of Lectures.* [1883]. Chicago, Chicago University Press, 1971.

—, *Introduction to Political Science*. *Two Series of Lectures*. Londres, Macmillan, 1896.
Shakespeare, William, «Eduard III», en G. Taylor y otros (eds.), *The New Oxford Shakespeare. The Complete* Works. Oxford, 2017.
—, «El Rey Ricardo II», en *Obras Completas. Tragedias*. Edición de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 2003, pp. 967-1008.
—, «Historia de la vida del rey Enrique VIII», en *Obras completas. Tragedias.* Edición de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 2003 pp. 881-928.
—, «La vida y la muerte del rey Juan», en *Obras completas. Tragedias.* Edición de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 2003, pp. 929-966.
—, *Cimbelino*. Traducción de Luis Astrana Marín. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1947.
Sieyès, Emmanuel-Joseph, «Límites de la soberanía» [1794], en Emmanuel-Joseph Sieyès, *Escritos y discursos de la revolución*. Edición, traducción y notas de Ramón Máiz. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 247-250.
—, *Escritos y discursos de la revolución*. Edición, traducción y notas de Ramón Máiz. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
—,*¿Qué es el Tercer Estado?* Traducción de Francisco Ayala. Madrid, Aguilar, 1973.
Smith, Anthony D., «Ethnic election and national destiny: some religious origins of nationalist ideal», en *Nations and Nationalism,* vol. 5, n.º 3 (julio, 1999), pp. 331-355.
—, «Ethnic persistence and national transformation» (Review Article), en *The British Journal of Sociology,* vol. 35, n.º 3 (septiembre, 1984), pp. 452-461.
—, «Nationalism and classical social theory', en *The British Journal of Sociology,* vol. 34, n.º 1 (marzo, 1983), pp. 19-38.
—, «Nationalism and the Historians», en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. With an Introduction by Benedict Anderson. Londres, Verso, 1996, pp. 175-197.
—, «Nationalism and the historians», en *International Journal of Comparative Sociology,* Vol. XXXIII, n.º 1-2 (enero, 1992), pp. 58-

80.
—, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
—, *National Identity*. Londres, Penguin, 1991. [*La identidad nacional*. Traducción de Adela Despujol Ruiz-Jiménez. Madrid, Trama Editorial, 1997].
—, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. Londres y Nueva York, Routledge, 1998. [*Nacionalismo y Modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid, Istmo, 2000].
—, *Nationalism. Theory, Ideology, History*. Cambridge, Polity Press, 2001. [*Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*. Traducción de Olaf Bernárdez Cabello. Madrid, Alianza Editorial, 2004].
—, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Basil Blackwell, 1986.
—, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Foreword by Yosef Kaplan. Cambridge, Polity Press-Historical Society of Israel, 2000.
—, *Theories of Nationalism*, Nueva York, Harper & Row, 1971. [*Las teorías del nacionalismo*. Prólogo de Carlota Solé. Traducción de Luis Flaquer. Barcelona, Ediciones Península, 1976].
—, *Theories of Nationalism.* 2.ª ed. Londres, Gerald Duckworth & Co. Publishers, 1983.
Smith, Anthony D. y Gellner, Ernest, «The nation: real or imagined?: The Warwick Debates on Nationalism», en *Nations and Nationalism,* vol. 2, n.º 3 (noviembre, 1996), pp. 357-370.
Smith, Sir Thomas, *De Republica Anglorum. The Manner of Gouerment or Policie of the Realme of England* (*De Republica Anglorum. A Discourse on the Commonwealth of England*) [1583]. L. Alston (ed.) With a preface by F. W. Maitland. Cambridge, Cambridge University Press, 1906.
Smyth, Alfred P. (ed.), *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe*. Londres, Palgrave Macmillan, 1998.
Snyder, Louis L., *German Nationalism. The Tragedy of a People. Extremism contra Liberalism in Modern German History.*

Pennsylvania, Telegraph Press, 1952.
—, *The Meaning of Nationalism*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1954.
—, *The New Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press, 1968.
Soanen, Jean, «Sur l'amour de la patrie» [1683], en Jacques-Paul Migne (ed.), *Collection intégrale et universelle de orateurs sacrés du premier ordre,* Vol. XL. París, Imprimerie catholique du petit-Montrouge, 1854, pp. 1280-1295.
Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften. Karl von Rotteck y Carl Theodor Welcker (eds.) 15 vols. y 4 supl. Altona, Johann Friedrich Hammerich, 1834-1843
Stapleton, Julia, «Political Thought and National Identity in Britain, 1850-1950», en Stefan Collini, Richard Whatmore y Brian Young (eds.) *History, Religion and Culture. British Intellectual History 1750-1950*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 245-269.
—, *Englishness and the Study of Politics. The Social and Political Thought of Ernest Barker*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
Stephen, James Fitzjames, *Liberty, Equality, Fraternity*. Nueva York, Holt & Williams, 1873.
Sternberger, Dolf, «Verfassungspatriotismus», en *25 Jahre Akademie für Politische Bildung*. Tutzing, Akademie für Politische Bildung, 1982, pp. 76-87
Stocking Jr., George W., *Victorian Anthropology*. Nueva York, Free Press, 1987.
Stukenbrock, Anja, *Sprachnationalismus*. *Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617-1945)*. Berlín, De Gruyter, 2005.
Suratteau, Jean-René, «Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumiéres», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 253, LV Année, julio-septiembre, 1983, pp. 364-389.
The Holy Bible, containing the Old and New Testaments, with the Apocryphal books, in the earliest English versions made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and his followers, 4 vols. Josiah

Forshall and Sir Frederic Madden (eds.) Oxford, Oxford University Press, 1850.
The Libelle of Englyshe Polycye. *A Poem on the Use of Sea-Power* [1436]. George Warner (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1926.
Thibaut, Anton Friedrich Justus, «Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland» [1814], en Hans Hattenhauer (ed). *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*. Múnich, Verlag Vahlen, 1973.
Thiesse, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.
Thomassen, Lasse, «Políticas de identidad y ciudadanía: el discurso de Gordon Brown sobre britanidad», en *REDUR* 15, diciembre 2017, pp. 85-109.
—, *British Multiculturalism and the Politics of Representation*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.
Thornton, A. P., *The Imperial Idea and its Enemies*. *A Study in British Power*. Nueva York, Anchor Books, 1968.
Treitschke, Heinrich von, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Vol. I, *Bis zum zweiten Pariser Frieden*. Leipzig, S. Hirzel, 1879.
—, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Vol. II, *Bis zu den Karlsbader Beschlüssen*. Leipzig, S. Hirzel, 1882.
Tribunal Constitucional Alemán, Sentencia *BVerfGE,* 36, n.º 1, pp. 1-36.
Ullmann, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. Londres, Methuen, 1961. [*Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Traducción de Graciela Soriano. Madrid, Revista de Occidente, 1971].
Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des Königsreichs Württemberg auf dem ersten Landtage von 1833, vol. 2. Stuttgart, J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1833.
«Volk-Volksstamm», en *Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. 10 vols., vol. X, To–Z. 6.ª ed. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1824, pp. 409-410.

Voltaire (François-Marie Arouet), «Patria» [1764], en Voltaire, *Diccionario Filosófico*. Traducción de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake. Madrid, Akal, 2007, pp. XX-XX.
—, *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, vol. VI, Ginebra, Cramer, 1756.
Walby, Sylvia, «Woman and nation», en *International Journal of Comparative Sociology,* vol. 33, n.º 1-2 (1992), pp. 81-100.
Weber, Eugen, *L'Action française*. París, Fayard, 1985.
—, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, Stanford University Press, 1976.
Weber, Max, «Zum Vortrag von P. Barth über "Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung"», en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Marianne Weber (ed.) 2.ª ed. Tübingen, Mohr Siebeck, 1988, pp. 484-486.
—, *Max Weber Gesamtausgabe, Vol. I/22-1, Wirtschaft und Gesellschfat. Teilband 1 (Gemeinschaften*). Ed. Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Michael Meyer. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 168-190, 204-215, 222-247.
Webster, Wendy, *Englishness and Empire 1939–1965.* Oxford, Oxford University Press, 2007.
Wehler, Hans-Ulrich, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*. 4.ª ed. Múnich, C. H. Beck, 2011.
Weitling, Wilhelm, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [1842]. Berlín, Akademie-Verlag, 1955.
Welcker, Carl Theodor, «Deutsche Staatsgeschichte, Deutschland, Deutsche, Germanen, deutsche Standesverhaltnisse, deutsche Kaiser und deutsche Grundgesesse», en *Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften*. Karl von Rotteck y Carl Theodor Welcker (eds.), vol. 4, Continental-Sperre – Eisenbahnen und Canäle. Altona, Johann Friedrich Hammerich, 1837, pp. 281-337.
Wellings, Ben, «Empire-Nation: National and Imperial Discourses–, in England», en *Nations and Nationalisms*, vol. 8, n.º 1, 2002, pp. 95-

—, «Enoch Powell: The Lonesome Leader», en *Humanities Research*, vol. 19, n.º 1 (2013), pp. 45-59.
—, *English Nationalism, Brexit and the Anglosphere. Wider Still and Wider*. Manchester, Manchester University Press, 2019.
Wiener, Martin J., *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850–1980*. Cambridge, Cambridge University Press 1981.
Wimpfeling, Jakob, *Jacobi Wimpfelingi opera selecta*. *Briefwechsel*, *Vol., I*. Otto Herding y Dieter Mertens (eds.). Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1990.
Winkler, H. A. y Schnabel, T., *Bibliographie zum Nationalismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
Winkler, H. A. (ed.), *Nationalismus in der Welt von heute*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
Wirth, Johann Georg August, *Das Nationalfest der Deutschen zu Hambach.* Neustadt, Ph. Christmann, 1832.
Wormell, Deborah, *Sir John Seeley and the Uses of History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
Würzburg, John von *Description of The Holy Land* [*Descriptio terrae sanctae*]. Translated by Aubrey Stewart. Londres, Palestine Pilgrim's Text Society, 1890.
Yardeni, Myriam, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559–1598)*. París/Lovaina, Editions Nauwelaerts, 1971.
Zenner, Maria, «Der Begriff der Nation in den politischen Theorien Benjamin Constants», en *Historische Zeitschrift*, Bd. 213 (1971), pp. 38-68.
Ziegler, Heinz O., *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Tübingen, Mohr, 1931.

Edición en formato digital: 2024

© Joaquín Abellán, 2024
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2024
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-136-542-5

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.